شور جاودانگی

دیوید چاید ستر

غلام حسین توکلی



بسم الله الرحمن الرحیم

شور جاودانگی

دیوید چایدستر

غلامحسین توکلی

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

چایدستر، دیوید — David chidestre

شور جاودانگی / دیوید چایدستر؛ غلامحسین توکلی ـ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.

۵۳۹ ص

عنوان اصلی: Pattrne of Transcedence

۱.فلسفه دین ـ جاودانگی ۲.ادیان ـ مرگ و پس از مرگ ۳.ادیان ـ مطالعات تطبیقی ۴.ادیان ـ مردم‌شناسی ـ الف. توکلی، غلامحسین، ۱۳۳۷ ب. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ج عنوان

شابک: ۴ ـ ۰۴۰۵ ـ ۰۶ ـ ۹۶۴ — ISBN: 964-06-0405-4

شور جاودانگی

☑ **نویسنده:** دیوید چایدستر

☑ **مترجم:** غلامحسین توکلی

☑ **ناشر:** مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

☑ **ویراستار:** محمدرضا موحدی

☑ **طرح جلد:** کانون هنری تبلیغاتی باران

☑ **چاپ:** فاضل، قم

☑ **نوبت چاپ:** اول (تابستان ۱۳۸۰)

☑ **تیراژ:** ۱۵۰۰ نسخه

☑ **قیمت:** ۳۰۰۰۰ ریال

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

تلفن: ۷۷۴۴۱۷۷ ـ دورنگار: ۷۷۴۲۲۳۷

فهرست مطالب

سخن مترجم

آیا مرگ پایان راه است و سهم انسان از زندگی، عمر یا همین سالیانی معدودی است که بر این کرهٔ خاکی قدم می‌زند و یا این که انسان را این توان هست که مرگ را مغلوب خویش ساخته از آن فرا رود؟

انسان همواره حریصانه و مضطربانه دل مشغول این مساله بوده است. تصور مرگ وجود او را از نگرانی و دلهره لبریز می‌ساخته و دغدغه جاودانگی شورانگیزترین دغدغه او بوده است. انسان، گو این که توانسته با کلید عقل و تدبیر از رازهای زیادی پرده بردارد اما دروازه‌های جهان پس از مرگ همواره بر روی او بسته مانده‌است. محدودیت‌های انسان مانع می‌شده که او از آن سوی مرگ خبر گیرد پس چاره‌ای نداشته جز این که یا به تخیل پناه برد و یا سخن ادیان و دیگر مدعیان وثاقت را بپذیرد. اما در این اواخر علوم تجربی هم وارد عرصه شده‌اند، با این ادعا که با زنده ساختن کسانی که به لحاظ بالینی واقعاً مرده‌اند توانسته تا حدی به رازهای پس از مرگ دست یابد.

این کتاب عهده دار بحث از این موضوع است و مؤلف با تلاشی تحسین برانگیز به تحقیق در گونه‌های مختلفی می‌پردازد که انسان‌ها از ابتدا تاکنون برای جاودانگی و فرا رفتن از مرگ تصور کرده‌اند. از این رو نام کتاب خویش را Patterns of Transcendence یا «انگاره‌های تعالی» گذاشته است. غموض این تعبیر ما را بر آن داشت ترجمه فارسی

را شور جاودانگی بنامیم.

***

چایدستر[۱] مؤلف کتاب متولد کالیفرنیای[۲] آمریکاست و تحصیلات دانشگاهی خویش را در رشته ادیان در دانشگاه سانتاباربارای[۳] کالیفرنیا سپری کرده است. وی پس از اتمام تحصیلات و چند سالی تدریس در آمریکا، به سال ۱۹۸۴ عازم آفریقای جنوبی شد و از آن زمان تاکنون در دانشگاه کیپ تاون[۴] به تدریس اشتغال دارد. در کنار تدریس او مطالعات و تالیفات خویش در رشته ادیان را ادامه داده است و تالیف یا ویرایش پانزده کتاب را که همه در حیطه تاریخ ادیان هستند عهده دار بوده است. دو کتاب وی «خود کشی و رستگاری، یا پژوهشی در مورد فرقه معبد و رهبر آن جیم جونز» و «آیین‌های وحشی که آیین‌های دینی ناشناخته در جنوب آفریقاراشرح می‌کند جایزه آکادمی ادیان آمریکا برای بهترین پژوهش در مطالعه دین را به خود اختصاص داده‌است.

***

در پایان وظیفهٔ خود می‌دانم از تمام کسانی که در به انجام رسیدن این اثر نقشی داشته‌اند صمیمانه تشکر کنم. خود را بویژه وامدار استاد ارجمند جناب آقای ملکیان می‌دانم که مرا به ترجمه این اثر ترغیب نمودند، در حین ترجمه از راهنمایی‌های سودمند دریغ نکرده و پس از اتمام کار، ترجمه را با حوصله تمام مطالعه نمودند. همچنین از آقای موحدی که ویرایش کتاب را عهده دار شدند و از یکایک دست اندر کاران پژوهش و نشر در مرکز مطالعات ادیان، که پی‌گیری‌ها و تلاش آنان به نشر این اثر انجامید سپاسگذارم.

غلامحسین توکلی

اصفهان -تابستان ۱۳۸۰

1_ Chidester
2_ California
3- Santa Barbara
4- Cape Town

پیش درآمد

مرگ ساده‌ترین واقعیت زندگی است. شما متولد شده، زندگی می‌کنید و می‌میرید. این کارِ هر کسی است. این‌ها سه حلقهٔ سیرک در چرخه حیات و تنها نمایشی هستند که روی زمین اجرا می‌شود. تولد مجوز ورود شما به این صحنه است. سیرک چرخه حیات از پیش در حال اجراست. صندلی خود را اشغال کن. کل این مضحکه خیره کننده و حیرت‌زا مدت‌ها قبل از آن که شما به آن پای نهید در جریان بوده است و مدت‌ها پس از

آن که شما صحنه نمایش را ترک کنید در جریان خواهد بود مگر آن که نمایش بطور ناگهانی ملغی شود. این نمایش باید ادامه یابد. ولی از صحنهٔ نمایش هیچ کس زنده بیرون نمی‌رود. شما نیز همین طور، این واقعیتی ساده است و از این ساده‌تر چه می‌تواند بود؟

ولی نه آنقدر ساده! مرگِ یک انسان صرف خروج از صحنه نیست بلکه واقعه‌ای معنادار است. انسان‌ها دارای فهم‌اند و مرگ دارای مدلول. انسان‌ها در حالی که در چرخه سیرک محصورند تماس‌های انسانیِ معناداری را با هم دیگر شکل می‌دهند. رفاقت‌ها، ارتباطات، خانواده‌ها، انجمن‌ها، مجامع، مؤسسات، و جامعه‌ها و ملت‌ها، همه توسط مردم حاضر در صحنهٔ نمایش شکل گرفته‌اند. علیرغم جذابیت و سرگرمی سیرک زنجیره‌هایِ پیوند میان افراد برقرار می‌شود. امّا با هر مرگی این پیوندها از هم می‌گسلد. گروه‌ها راههایی یافته‌اند تا هر وقت یکی از افراد جدا شد این روابط را که پیوند دهنده آنان به یکدیگر است، دوباره برقرار نمایند. این راه‌ها که اغلب مستلزم وقت، تلاش و هزینه‌ای سرسام‌آور است پیوندهای میان مرده‌ها با بازماندگان را بازسازی می‌نماید. از این رو برای بازماندگان، مرگ آنقدرها هم ساده نیست. مرگِ انسان در عرصه جامعهٔ انسانی حادثه‌ای با معناست.

اما هر یک از حضّار ممکن است خروج خود از سیرک چرخهٔ حیات را حتّی از این هم مشکل‌تر انگارد: مرگ یک انسان صرفاً یک پایان نیست، بلکه فرایندی با معناست. انسان فهم دارد. واضح است که انسان‌ها، برخلاف حیوانات سیرک از مرگ خویش آگاهند. آنان به خاطر این آگاهی همواره در فرایند مردن درگیرند ـ حال چه آنرا انکار کنند و چه بپذیرند ـ چرا که می‌توانند پایان را تصور کنند. مرگ انسان، مرگی است به تصور درآمده. خاصه‌هایی به نام احساس و ادراک در تلاش جهت اندراج معنایی در فرایند مردن، در نمایش گنجانیده شده‌اند. انکار، پرهیز یا بهت زدگی استراتژی‌هایی همگانی‌اند و نشانهٔ اینکه شخص برای مرگ معنایی قائل شده است ـ مرگ هیچ نیست، مسأله مهمی نیست، چیزی نیست که از آن رنجیده خاطر شویم. ولی استراتژی‌های

خیالی دیگری هم ممکن است در این نمایش وارد شوند تا به فرایند مردن و واقعه مرگ معنایی انسانی بدهند. در هر صورت در هرگونه مواجهه شخصی با مرگ، تخیل امری است بس مهم.

یک بازاریاب پنجاه و سه سالهٔ بیمه، در میانه جمعیت ناگهان به حمله قلبی دچار می‌شود. به سرعت وی را به اولین چادر امداد می‌رسانند. پزشک کشیک پس از معاینه، اخباری ناگوار به او می‌دهد: «نمی‌دانم چگونه بگویم، ولی شما تنها شش‌ماه دیگر زنده خواهید بود». مرد جا می‌خورد: «آقای پزشک من باید چه بکنم؟» پزشک به آرامی جواب می‌دهد: تو باید مشروب را ترک کنی، سیگار نکشی و از آمیزش خودداری نمایی». مرد جواب می‌دهد: «باشد من سیگار، مشروب و آمیزش را کنار می‌گذارم، اما آیا می‌توانم باز زنده بمانم؟» پزشک جواب می‌دهد: «نه، اما یقیناً چنین ظنّی می‌رود».

شاید پزشک سیرک، در تشخیص طبی دلقک است. اما این دلقک از چیز مهمی سخن می‌گوید: چون برای فرد درحال مرگ، مرگ جریان چندان ساده‌ای نیست. «چنین ظنّی می‌رود» ـ یا چنین تصور شده است ـ خود بخش مهمی است از فرایند مردن. مرگ یک انسان در زندگی انسانی جریانی معنادار است چون به تخیل درآمده است.

شاید زیگموند فروید پرنفوذترین پزشکِ سیرک در قرن بیستم باشد.او هم شاید در تشخیص پزشکی دلقک وار عمل می‌نمود. فروید اصرار داشت که انسان‌ها نمی‌توانند مرگ خود را تصور نمایند. ولی چنانچه خواهیم دید او با تعریف بسیار مضیّقی از مرگ سر و کار داشت، که اگر بنا باشد همه چیز روشن شود و هیچ چیز در تاریکی نماند، تعریف تصوّر ناپذیری خواهد بود. فروید می‌گوید هرگونه تخیل دیگر چیزی نیست جز توهم و انکار واقعیت. ما با مرگ هیچ می‌شویم. دین زننده‌ترین نوع توهم و انکار است. البته فروید خود تصور می‌کرد که او پس از مرگ چیزی خواهد بود. وی اغلب با نگرانی زیادی، تصور داشت که اثر وی پس از مرگ او در مدارس دلقکی که هنرهای ویژهٔ او در زمینهٔ سیرک را آموزش خواهند داد ادامه می‌یابد. فرهنگ و تمدن این سیرک مستمر او را

جاودانه خواهد ساخت. او باز هم وجود خواهد داشت ولی فقط اسماً. پس او می‌توانست (مرگ را) تصور کند.

این کتاب از شیوه‌هایی بحث می‌کند که مردم مطابق آن در قبال مرگ اندیشیده و عمل کرده‌اند. و اینکه چگونه تصوّر و عمل، مرگ و مردن را از معنایی انسانی برخوردار ساخته است. این کتاب نیز مثل خود مرگ، هم ساده است و هم پیچیده. ساده است چون ما دین را عرصه‌ای تعریف می‌کنیم که در آن انسانها معنای نهایی حیات و مرگ را تصور کرده و آنرا به نمایش می‌گذارند. سپس مرگ و مردن را در تاریخ ادیان مورد کنکاش قرار می‌دهیم. ما فقط مصنوعات تخیل انسانی یا اساطیر و شعائر راکه انسانها به کمک آن به مرگ معنا بخشیده‌اند گردآوری کرده و بررسی می‌کنیم و کاری نداریم که نهایتاً حاصل و مفاد آن چیست.

پس از نگاه به ادیان سنّتی استرالیا، آفریقا و شمال آمریکا، ما ادیان جهان را ـ تا حدی دلبخواهانه ـ به سنت‌های دینی شرقی و غربی تقسیم می‌نمائیم. نگرش‌های دینی نسبت به مرگ و مردن را در ادیان شرق و غرب، مرور می‌کنیم، و نهایتاً روی دو دین تکیه می‌نمائیم یک دین شرقی که آیین بودا است و یک دین غربی که مسیحیت باشد. این کار را با کاوش در دو متن که دربردارندهٔ سفرهای مکاشفی خیال‌انگیز و جذابی به عالم مرگ‌اند، یعنی «کتاب مردگان تبّتی» و «کمدی الهی» صورت می‌دهیم. در پایان کتاب ما در ادامه کاوش به خانه خود آمریکا خواهیم آمد و به دین، مرگ و مردن در آمریکا نگاهی خواهیم داشت. پس ساده‌تر از این چه می‌تواند بود؟

اما از آنطرف این کتاب از آنرو پیچیده است که صرفاً در مورد مرگ نیست بلکه در مورد راه‌های فرا رفتن از مرگ و آن سوی آن رفتن هم هست. به دیگر بیان این کتاب در مورد انگاره‌های جاودانگی است، و انگاره‌های تخیل و عمل که انسان را بالاتر از مرگ و فراسوی آن می‌برد، پیچیده‌است. این انگاره‌ها همواره در رابطه با مرگ و محدودیت انسان ظاهر می‌شود. اما همیشه به طرق کاملاً متفاوت به آن محدودیت نزدیک می‌شود.

limit (حدّ) کلمه‌ای جالب است.این‌کلمه از limen لاتین گرفته شده به‌معنای دیوار، درب و آستانه. limit یا حدِّ مرگ می‌تواند دیواری باشد که مانع جلوتر رفتن می‌شود، یا دری که باید باز شود ویا آستانه‌ای که به سمت جهانی دیگر رودارد. در تاریخ ادیان، الگوهای جاودانگی شیوه‌های متنوع و پیچیده‌ای هستند برای تبدیل دیواره‌های مرگ به‌گونه‌های مختلفی از درب‌ها و آستانه‌ها. این است که این کتاب باید تا حدی پیچیده باشد تا بتواند غنای شیوه‌های مختلف جاودانگی[1] راکه در تاریخ ادیان کشف شده‌اند پوشش دهد.

من برای اینکه این پیچیدگی و گونه گونگی را نظم و نسقی دهم چهار الگوی اساسی و جداگانه از جاودانگی ارائه کرده‌ام. این چهار الگو بارها و بارها در تاریخ ادیان به عنوان اول، جاودانگی نیاکانی است که در آن بر پیوندهای خویشاوندی و خانوادگی تأکید می‌رود که مرگ را توان گسست آن نیست. گرچه افراد می‌میرند اما روابط خانوداگی به کمک معتقدات و رسوم جاودانگی نیاکانی ادامه می‌یابند.

دوم: جاودانگی تجربی (شهودی) است که مرگ را در حیات ادغام می‌کند. جاودانگی تجربی چه از طریق پذیرش مرگ و چه از طریق خلسه و از خود بی خود شدن ـ یعنی، از طریق تجربه عمیق و حادِّ فرا رفتن از مرگ در حالی که شخص هنوز زنده است ـ می‌تواند نوعی تمرین مرگ باشد.

سوم: جاودانگی فرهنگی است که در آن تأکید روی روابط اجتماعی است که با مرگ از هم نمی‌گسلند، جاودانگی فرهنگی نیز، مثل جاودانگی نیاکانی، روابط میان فردی بین زنده‌ها و مرده‌ها را بازسازی می‌کند. ولی در این گونه جاودانگی روابط نه در علقه‌های خویشاوندی بلکه در فرهنگ بروز می‌یابند. یک جامعه به کمک حافظهٔ فرهنگی و

---

۱. تعبیر مولف (که اسم کتاب نیز هست) Patterns of Transcendence می‌باشد به معنای «انگاره‌های تعالی». کلمه Transcendence یا تعالی در طول کتاب بارها تکرار شده است. منظور مؤلف فرا رفتن از مرگ است، و کل کتاب در این مورد است که انسان‌ها برای اینکه از مرگ فراتر روند و آن را مغلوب کنند و به تعبیر رساتر برای اینکه جاودانه بمانند چه تمهیداتی اندیشیده‌اند. لذا منظور مؤلف از تعالی، جاودانگی است و در برخی صفحات این دو کلمه را دقیقاً معادل هم بکار می‌برد ما نیز به خاطر سنگین و نامأنوس بودن کلمه تعالی در طول کتاب این کلمه را «جاودانگی» ترجمه کرده‌ایم. م.

جمعی ـ که اغلب در آئین‌های فوت، گورستان‌ها، یادبودها، و بزرگداشت‌های آیینی اموات به نمایش درمی‌آیند ـ بر استمرار و دوام خود مهر تأیید می‌زنند و روابط مستمر میان زنده‌ها و مرده‌ها را مورد تصدیق قرار می‌دهد.

چهارم: جاودانگی اسطوره‌ای است که در آن از داستان‌های مربوط به بقای انسان، تداوم او و حیات پس از مرگ وی استفاده می‌شود. ممکن است این شیوه واضح‌ترین گونهٔ تصور جاودانگی به نظر آید. ولی همانگونه که خواهیم دید آنقدرها هم واضح نیست. انسان‌ها طیف حیرت‌زایی از راه‌های مختلف برای تصور زندگی اخروی پیدا کرده‌اند. اضافه بر آن اساطیر مربوط به مرگ ممکن است در متنِ رسوم و شعائر خاصی معنا و مفهوم یابند. شعائری که به آنان اجازه می‌دهد مرگی کاملاً انسانی داشته باشند و مرگشان در حیطه یک جامعه انسانی به عنوان مرگی کاملاً بشری مورد تصدیق و اذعان قرار گیرد. و بالاخره اساطیر مربوط به مرگ می‌تواند به زندگی شکل دهد: می‌تواند ارزش‌هایی را مطرح نماید، اولویت‌ها را تعیین کند، و یک الگوی رفتاری خاص را به عنوان شیوه‌ای برای زیستن در این جهان تقویت نماید. اساطیر مربوط به مرگ ممکن است همان مقدار که به مرگ مربوط می‌شود به حیات نیز ربط یابد.

آیا این داستان‌های دینی صادق‌اند؟ آیا داستان من که زندگی را یک سیرک دانستم درست است؟ من در این کتاب در مورد صدق و کذب اساطیر حکمی نخواهم کرد. چرا که روش بحث، این اجازه را به من نمی‌دهد. به نظر من تنها جایی در جهان که بر روی یک کاوش آزاد در محتملات دینی مفتوح است [مرکزِ] «پژوهش آکادمیک ادیان» است. من علاقه‌مندم که این فضای باز را همچنان باز نگاه دارم، نام فنی باز نگاه داشتن پژوهش دینی، epoche است. و مدلول آن این است که فرد باید بطور موقت قضاوت‌ها، پیش داوری‌ها و تعصبات شخصی خویش در مورد دین (و همین طور سرمایه گذاری‌هایش در دین را) معلّق نماید تا بتواند تا سر حد امکان، به روشنی دریابد در جهانِ دین چه چیزی در جریان است. این یک روش [برای تحقیق] است نه یک شیوهٔ زندگی. پس از

اینکه شخصی آن چه را در دین در جریان است دریافت، می‌تواند به پیش (یا به پس) برود تا بتواند دربارهٔ صدق و ارزش قضاوت‌هایی داشته باشد.

بهر حال فعلاً ما پیش‌داوری‌ها را به‌کناری می‌نهیم تا به‌گونه‌ای خیال انگیز در فضای باز احتمالات قدم نهیم. البته در مطالعهٔ دین، واقعیات یعنی تحلیل و توصیف‌های مبسوط، باید تغذیه‌گر تخیّل باشند. اما نهایتاً چنین تخیلی را باید آزاد گذاشت تا محتملات معنا دار و پرنفوذی را که در تاریخ ادیان ظهور یافته‌اند مورد تدقیق قرار دهد. من یک تخیل آزاد و در عین حال منتظم را یکی از آمال آموزشیِ مرکز پژوهش آکادمیک ادیان می‌دانم. به هنگام نوشتن این کتاب من این هدف را مدّ نظر داشته‌ام.

این متن حاصل تجربه آموزشی من به عنوان یک معلم در مرکز پژوهش آکادمیک ادیان است. در اصل این کتاب تشکیل شده از مواد خامی است که من در درس‌هایم در طول نیمی از یک دوره تحصیلی ذیل عنوان «رهیافت‌های دینی نسبت به مرگ» از آن استفاده می‌کرده‌ام. حرکت یک دوره آموزشی در مورد دین مرگ و مردن، پس از بنا نهادن یک شالودهٔ تاریخی و نظری به سمتی است که به نحوی فزاینده شخصی و ژرف است. به هر حال شالوده چیزی مهم است. هم چیزی است که باید ساختمان را روی آن بنا کرد و هم چیزی است که در نهایت باید آن را برای اینکه پیشرفتی بیشتر میسر شود از سر راه برداشت ـ نوعی خانه تکانی فکری. به بیان دیگر یک دورهٔ تحصیلی در این حوزه‌ها باید هنگامی که شالوده‌های تاریخی و نظری کاویده شدند و شاید تحلیل رفتند به سمت دلواپسی‌های اجتماعی و شخصی مبرم‌تر در مورد دین، مرگ و مردن حرکت کند. اما فعلاً دلمشغولی درجهٔ اول من بنا نهادن یک شالوده است.

شالوده‌ای که من در ذهن دارم به نحوی گریزناپذیر تاریخی است. مرگ واقعیتی است مربوط به زندگی ولی واقعیتی مربوط به تاریخ انسان نیز هست. این است که این مدخل کلی در باب شیوه‌های جاودانگی با تاریخ ربط و پیوندی خاص دارد. در حالی که دلمشغولی درجهٔ اول من ترسیم الگوهای اساسی است فکر می‌کنم حداقل اذعان به این

امر مهم است که این الگوها محصولاتی تاریخی‌اند. اینکه می‌گویم ادیان تولیدات تاریخی هستند به این معنا نیست که الان دیگر تولید نمی‌شوند. همانگونه که قبلاً یاد آور شدیم نمایش هنوز ادامه دارد. سخن من تنها اعتراف به این است که ادیان در حیطه شرایطِ و اوضاع و احوال تاریخی خاص تولید شده و می‌شوند.

من پس از اندیشهٔ بسیار تصمیم گرفتم به هنگام توصیف باورها و رسوم مربوط به مرگ که در طی این کتاب مرور خواهند شد از زمان ماضی استفاده کنم. این کارم سه دلیل داشت:

اول: من می‌خواهم همواره به خاطر داشته باشیم که حتی عالی‌ترین بارقه‌های تخیل انسانی ریشه در تاریخ دارند. هر چند زمان و مکان مانعی هستند بر سر راه بسط هر چه بیشتر فحواهای تاریخی ولی حداقل باید به یاد داشته باشیم که هر وقت انسان‌ها شیوه‌های دینیِ زیستن و مردن را به عنوان انسان تجربه می‌کرده‌اند محصور در زمان و مکان بوده‌اند.

حال که سخن از زمان و مکان به میان آمد باید یادآور شوم که من برای اشاره به تاریخ و جغرافیا شیوه‌هایی نسبتاً بی‌طرفانه را به کار می‌گیرم. من به جای اینکه از نمادهای مسیحیت استفاده کنم و بگویم پیش از میلاد مسیح (B.C) و پس از میلاد مسیح (A.D) می‌گویم، قبل از تاریخ مشترک (B.C.E) و تاریخ مشترک (C.E) که البته هر دو تاریخ یکی است ولی دومی، دیگر یک نام گذاری صریح مسیحی نیست. در رابطه با جغرافیا من اصطلاحات شرقی و غربی را در سطحی نازل‌تر بکار می‌گیرم که بر ماهیت تقریباً دلبخواهانهٔ طبقه بندی‌ام از ادیان جهان اشاره دارد. تعبیرهای ادیان شرقی و ادیان غربی لزوماً اشاره به مناطق جغرافیایی ندارد بلکه به روش مرسوم طبقه بندی ادیان در (مرکز) پژوهش اکادمیک ادیان اشاره دارد.

دوم اینکه استفاده از زمان حال در قوم نگاری به تعمیم و حکم کلی صادر کردن می‌انجامد که من از آن دل خوشی ندارم. قوم نگاری با استفاده از زمان حال چنین از کار

در می‌آید: «اجیب وی[1] های شمال شرقی آمریکا بر این باور هستند که پس از مرگ، یک توت فرنگی بسیار عظیم را خواهند دید». فحوای این جمله آن است که همه مردان، زنان و کودکان قبیله اجیب وی آن توت فرنگی عظیم را باور دارند و گویای این واقعیت پذیرفتنی‌تر نیست که تعدادی از اجیب وی‌ها یا یکی از آنها در زمان‌ها یا مکان‌هایی خاص در داستان‌ها یا سرودهایشان و یا (با اجرا) در آیین‌های رقص خود به یک توت فرنگی عظیم اشاره کرده‌اند. روی این نکته اصراری ندارم، اما فکر می‌کنم در این مورد استفاده از زمان ماضی حاوی این واقعیت است که افرادی در فلان جامه یا فلان سنت در مواقعی خاص یا جاهایی خاص کارهایی با معنا کرده یا حرف‌هایی با معنا زده‌اند، بدون اینکه تلویحاً گفته باشیم همه همواره در همه جا و در هر زمان همان کار را می‌کنند یا همان حرف را می‌زنند. ممکن است آنها هنوز هم چنان گویند یا چنان کنند ولی حداقل ما از همسان انگاریِ غلط که قوم نگاریِ با استفاده از زمان حال آن را دامن می‌زند پرهیز خواهیم کرد.

و بالاخره من از آن رو زمان ماضی را مورد استفاده قرار می‌دهم که ـ برای خوانندهٔ این کتاب ـ هر چیزی در قیاس با زمان حال او، در گذشته شرح شده است. زمان حال حاوی چیست؟ یک کتاب: مرور و بازبینی اساسی آن چه افراد در تاریخ ادیان در مورد مرگ تصور کرده‌اند، گفته‌اند و انجام داده‌اند که همه بر زمان حال مقدم‌اند. شما به سمت جلو ورق می‌زنید تا به سوی گذشته روید.

اما گاهی خواننده باید به زمان حال بازگردد. او بازمانده‌ای است در جزیرهٔ کوچک زندگان، زنده‌ای است در میانه مرگ. شاید زمان حال دربردارندهٔ یک درام شخصی مرگ و زندگی باشد. مطمئناً زمان حال از درام‌هایی عمومی در مقیاس‌هایی عظیم و بی سابقه برخوردار است: فقر مرگ است، آلودگی محیط زیست مرگ است، بردگی مرگ است، بی عدالتی مرگ است، استبداد مرگ است و عصر اتم تهدیدی است از مرگ روی مرگ ـ

---

1. Ojibway

انهدامی پوچ، بی آنکه به نجات فدیه‌وار انسان امیدی باشد، کارکرد مرگ در زمان حاضر این گونه است.

این کتاب به بررسی پاره‌ای از منابع تاریخی می‌پردازد که می‌توانند در زمان حاضر در نمایش به کار آیند. سیرک چرخه حیات باز هم فرصت‌هایی برای همه حضار ـ بویژه اگر آنان دقّت وافی مبذول دارند ـ فراهم می‌آورد تا در مواجهه با مرگ به الگوهایی از جاودانگی دست یابند. حتی در آینه‌های زنگار گرفته تفرجّگاه‌دین، گوش به زنگ‌های سیرک ممکن است وجه انسانی مرگ را دریابند.

این بعد انسانی دین چگونه است؟ ادیان تجربه‌هایی هستند برای انسان بودن، تجربه‌هایی برای تأسیس یک تصور و هویت انسانی. در پژوهش آکادمیک ادیان ما به سرعت درمی یابیم که یک انسان یک شیء بی‌شکل و قابل انعطاف است – شاید هیچ چیز و شاید همه چیز است – اما همواره شعائر و تعالیمی که تشکیل‌دهنده یک جهان‌بینی دینی‌اند او را شکل می‌دهند.

یکی از ابعاد مهم همهٔ جهان بینی‌های دینی طبقه بندی افراد است به طبقات فوق انسان، دون انسان و انسان. اشخاص فوق انسان ممکن است خدایانی باشند که باید پرستش شوند. دون انسان‌ها ممکن است حیوانات، نباتات و جماداتی باشند که از دایره انسانیت جدا و خارج‌اند. ولی این احتمال هم هست که افراد دون انسان، اشخاصی باشند که به دلیل طبقه اجتماعی، نژاد، جنس و یا ملاحظات دیگر، انسانیت کامل آنان مورد تصدیق نیست. اغلب گمان می‌شود که این اشخاصِ دون طبقه، که از مشارکت کامل در جهان زندگان محروم شده‌اند از دستیابی به جهان اموات نیز محروم مانند. من چون دیده‌ام تشخیص هویت انسانی کاری بغرنج است، گاهی از تعبیر شخص انسانی[1] استفاده کرده‌ام تا با این تعبیر به طبقه‌ای از اشخاص اشاره کنم که در حیطه یک جهان بینی خاص بعد از حذف فوق انسان‌ها و دون انسان‌ها باقی می‌مانند.

1. human person

دریافت (معنای) انسان سهل نیست. چرا که مشخص نمودن اینکه انسان چیست دقیقاً همان کاری است که رویکردهای دینی نسبت به حیات و مرگ همه عهده دار آنند. ولی ما می‌توانیم در این جهت تلاش کنیم که چارچوب نظری خود را برای تعیین آن چه انسانی محسوب می‌شود توسعه دهیم تا دایرهٔ انسانیت را چه در حیات و چه در مرگ بزرگتر کنیم. به این معنی پژوهش آکادمیک دین، یک عمل انسانی سازی هم هست. بویژه در پژوهش دین، مرگ و مردن، ما می‌توانیم حتی در میان شیوه‌ها و طرق متنوعی که انسان‌ها برای پرداختن به پایان مشترک خویش و حتی فراتر رفتن از آن پیدا کرده‌اند یک ارزیابی وسیع‌تری از انسانیت مشترک بدست آوریم.

در پایان باید از کسانی که در به انجام رسیدن این اثر کمک کرده‌اند اظهار سپاس و قدردانی نمایم. مانند همیشه حمایت «هیئت مدیران»[1] بسیار مؤثر بوده است. این هیئت که همین چندی پیش جشن دهمین سال تأسیس خود را پشت سر گذاشت، هنوز هم همان نهاد قاعده‌مندی است که به زندگی من احساسِ استمرار بخشیده است، و از این بابت سپاسگذارم.

دیگر مؤسسات فرصت‌هایی در اختیار من نهاده‌اند تا نگرش‌های تحقیقی و تعلیمی خود را در پژوهش دین، مرگ و مردن پیش برم - دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا،[2] و دانشگاه کیپ تاون،[3] که دانشکده‌ها و دانشجویان آن در اندیشهٔ جاری در این کتاب سهمی بسزا داشته‌اند.

شریل فولرتون[4] و للند موس[5] یک بار دیگر با دقت و شایستگی در خور توجه یکی از کتاب‌های مرا نظارت کرده‌اند، اولی نظارت بر محتوا و دومی نظارت بر چاپ.

آنگاه که کتاب هنوز به شکل دست نوشته بود کسانی آن رابازبینی کردند و نقدها و تقدیرهای ارزشمندی نسبت به این طرح ارائه کردند. لذا علاقه‌مندم که از چارلز. ئی،

1. Board of Directors
2. University of california santa barbara
3. Cape Town
4. Sheryl Fullertone
5. Leland Moss

هدینکَتون[1] از دانشگاه کارولینای شمالی[2] و الیزابت هیتمن[3] از دانشگاه رایس،[4] و والتر. ال. مور[5] از دانشگاه ایالتی فلوریدا[6] تشکر نمایم.

کارن ووُف[7] را بویژه سپاس می‌گذارم چون در کل این فرایند از بسیاری جهات و نه فقط یک جهت، حضور داشته است؛ و از دبورا سیلز[8] و گیلز گان[9] که وقتی من در بحبوحه تکمیل این کتاب بودم محل فراغی را تهیه کردند؛ و از جیمز مک نامارا[10] که ترتیبات سفر را می‌داد و ادوارد تابور لیننثال[11] که امکانات پژوهش دینی را به من نشان داد سپاسگذارم.

در پایان، این کتاب را با عشقی سرشار به کثی یرکیز[12] و پسرش (خواهر زاده‌ام) آلکس یرکیز[13] ـ آل کوچولو ـ اهدا می‌کنم که عملاً اسوه‌ای است از سیری مستمر و مداوم. در شادمانی‌های زندگی و زیستن.

1. Charles. E. Headington
2. University of North Carolina
3. Elizabeth Heitman
4. Rice university
5. Charles. E. Headington
6. University of North Carolina
7. Carren waugh
8. Deborah Sills
9. Gills Gann
10. James Mcnamara
11. Edward Tabor Linenthal
12. Cathy Yerkes
13. Cathy Yerkes

فصل اول: دین، مرگ و میرایی

در تاریخ ادیان استخوان‌ها قدیمی‌ترین مدارکند. شواهد، گویای آن است که اجساد انسان‌ها از صد هزار سال پیش از میلاد مسیح از سر قصد و به دقت دفن می‌شده است. در اطراف و اکناف جهان مقبره‌هایی مربوط به هفتاد هزار تا پانزده هزار سال پیش از میلاد کشف شده است. جسد طفلی در میان چیزی شبیه به شاخ‌های بز کوهی قرار گرفته، مردی با آتش زنه دفن شده و جمجمه زنی دیگر با چشم‌های مصنوعی زینت یافته است. این‌ها و بسیاری از دیگر کشفیات باستان شناسانه گواه آن است که نگرانی‌ای نسبت به سرنوشت مردگان وجود داشته است.

این کشفیات می‌تواند گواهی باشد بر رسوم و معتقدات دینی دربارهٔ مرگ و زندگی پس از مرگ. سه جنبه از تدفین‌های پیش از تاریخ می‌تواند گواه بر وجودِ اعتقادات دینی دربارهٔ مرگ باشد. اول آنکه معلوم شده در گورستان‌های اروپا، چین، آفریقا، استرالیا، و آمریکا از خاک سرخ جهت رنگ آمیزی اجساد استفاده می‌شده است. احتمالاً رنگ قرمز سمبلی از خون و حیات بوده است. دوم آنکه قرار دادن آلات و ابزار، غذا، و دیگر لوازم در درون قبر، امری مرسوم، و شاید نشانگر عقیده به ادامهٔ حیات پس از مرگ بوده است. و بالاخره اعمالی که حین دفن انجام می‌شده، اساساً از کیفیتی دینی برخوردار

بوده و نمایانگر نوعی دغدغهٔ خاطر و دلواپسی نسبت به مردگان بوده است. در عصر حَجَر در بسیاری از دفن‌ها جسد را رو به شرق قرار می‌دادند؛ این امر احتمالاً گویای آن است که انتظار داشته‌اند مرده به همراه طلوع خورشید، تولّدی دوباره یابد. آنان از سر قصد، معمولاً اجساد را به مثل وضعیتی که جنین در رحم دارد، می‌بستند و یا آنرا این گونه در درون قبر قرار می‌دادند، شاید انتظار تولّدِ دوبارهٔ میّت، این عمل را به آنها الهام می‌کرده است. این احتمال هم هست که بستن اجساد، آیینی بوده به غرض منع مرده از ملاقات با زندگان. به هر حال وجود اعتقادات دینی دربارهٔ بقای میت پس از مرگ ـ چه این بقاء مطلوب بوده باشد یا نامطلوب ـ در دوران کهن، انجام این گونه اعمال را به هنگام دفن به آنان الهام می‌کرده است، اعمالی که قدیمی‌ترین اسناد دربارهٔ تاریخ ادیانند (۲۷: ج ۱، ص ۱؛۶۴: صص ۲۱:۱۸؛ ۵۰: صص ۲۳-۳۰)

بسیاری از پژوهشگرانِ دین در قرن نوزدهم استدلال می‌کردند که منشأ دین مواجههٔ انسان با مرگ بوده است. اندیشورانی چون هربرت اسپنسر[1]، جان لوبک[2] و ئی. بی. تایلور[3] در کاوش از منشأ دین و نحوهٔ بسط آن، تحت تأثیر نظریّه تکامل، نظرشان به معتقدات ما قبل تاریخی دربارهٔ مرگ معطوف شده بود.

هربرت اسپنسر در کتاب خود «مبانی جامعه شناسی»[۴] بر این گمان بود که دین آنگاه پا به عرصه وجود نهاد که مردمانِ ما قبل تاریخ، بستگان خویش را در خواب دیدند. وقتی آنان پدران و مادران متوفای خود را به خواب دیدند، فرض را بر این گذاشتند که روحِ این مردگان در سرای دیگری ادامه حیات می‌دهد. (۹۳: ج اول، صص ۳۰۵-۲۹۴.) به سال ۱۸۷۱ جان لوبک وئی. بی‌تایلور نیز میان رؤیا، مرگ و دین همین رابطه را مطرح کردند. لوبک استدلال نمود که رؤیاها اساس اعتقاد به حیاتی دیگرند (۶۱: صص ۲۲۶-۲۷). تایلور در کتاب دو جلدی خود «فرهنگ بدوی»[5] نظریّهٔ جذاب خود در مورد دین را با طرح یک

1. Herbert Spenser
2. John Lubbock
3. Herbert Spenser
4. Principles of Sociology.
5. Primitive Culture

استدلال این گونه پرورد که: در یک پیشرفت تکاملی، انسان از طریق رؤیا به مفهوم روحِ جاودانه رسیده است. درمرحلهٔ بعد مسأله پرستش این ارواح جاودانه به عنوان نیاکانی محترم، مطرح شده و در نهایت این نیاکان به تدریج به خدایان تبدیل شده‌اند (۱۰۳: ج۲، صص۱۳-۱۱۰).

پژوهشگران دین در نهایت، این فرضیه‌های تکاملی را به کناری نهادند، تا اندازه‌ای به این خاطر که مدرکی وجود نداشت که آن را تأیید کند و مقداری هم از این رو که این نظریه‌ها حاکی از آن بود که دین از یک اشتباه اولیه - یک «سفاهت کهن»[1] - در مورد ماهیت رؤیاها سر برآورده است. با این همه، هنوز هم می‌توان اهمیت مرگ را در حیات پایدار سنت‌های دینی مورد نظر قرار داد. همان گونه که برانیسلاو مالینوفسکیِ[2] مردم شناس خاطر نشان می‌نماید: «در میان همهٔ سرچشمه‌هایی که برای دین ذکر شده، آخرین و نهایی‌ترین بحران زندگی یعنی مرگ، از بزرگترین اهمیت برخوردار است»(۶۳: ص۴۷). هرچند نتوان دربارهٔ پیدایش دین به نتیجه‌ای رسید، اما می‌توان اهمیت مرگ را به عنوان منشأ حیات و نشاط دینی مدّ نظر داشت.

در آغاز قرن بیستم پژوهشگران دین در تحلیل اهمیت مرگ در تاریخ ادیان بر دو شیوه تکیه کردند. یا رابطه میان مرگ و باروری را محور قرار دادند و یا رابطه میان مرگ و جامعه را. جیمز فریزر[3] مردم‌شناس اسکاتلندی در کتاب دوازده جلدی و ماندگار خویش «شاخه زرین»[4] و کتاب سه جلدی خود «اعتقاد به جاودانگی و مرده پرستی»[5] کوشید تا رهیافت‌های دینی دربابِ مرگ و مردن را بر حسب رابطه میان مرگ و زندگیِ دوباره فهم کند. از نظر فریزر تاریخ ادیان عبارت است از فهرستی از تلاش‌ها برای تعالی از مرگ و فراسوی آن رفتن، «نه مرگ کنایی و تمثیلی و نه پارچه قلابدوزی شده و

---

1. primordial stupidity
2. Malinowski.
3. James Frazer
4. Golden Bough.
5. The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.

شاعرانه‌ای که روی جسد می‌اندازند، بلکه همین مرگ واقعی همین کالبدِ برهنه» (۳۸: ج۷، ص۷). دین به کمک پیوند زدن مرگ به باروری، در عالم خیال، از مرگ، همین مرگ واقعی، تعالی می‌یابد.

فریزر انبوهی از افسانه‌ها، اساطیر، و داستانهای قومی را که به نظر می‌آید گواهی هستند بر اینکه «حیات جدید از دل مرگ سر برمی‌آورد»، از اقصی نقاط جهان فراهم آورد؛ افسانه‌های کشاورزان دربارهٔ چرخهٔ حیات و مرگِ حاصل خیزی، افسانه‌های مربوط به حیوانات، مثل افسانه‌های پوست انداختن مارها، افسانه‌های آلمانی در باب ماه در محاق رفته و ماه تمام، و افسانه‌های سیاسی دربارهٔ سلطنت ـ «شاه مرده است زنده باد شاه» ـ ظاهراً همه این افسانه‌ها به رابطه‌ای نهفته و بنیادین میان مرگ و تولد دوباره اشاره داشتند. از چشم انداز فریزر، دین بر این رابطهٔ تخیلی میان مرگ و حیاتِ دوباره مبتنی است.

اما، دیگر پژوهشگرانِ دین توجه خود را به مضامینی معطوف کردند که رهیافت‌های دینی نسبت به مرگ، برای جوامع انسانی در برداشت. به سال ۱۹۰۷ رابرت هرتز[1] مقاله‌ای مهم در مورد آیین‌های مربوط به مرگ نوشت. استدلال او این بود که اعتقادات و رسوم دینی مربوط به مرگ کمک می‌کنند تا جامعه‌ای که به خاطر از دست دادن یکی از اعضایش متزلزل شده، خود را بازسازی نماید. شخص متوفی بدین وسیله باز هم نقش مهم خود در اعاده و حفظ نظم اجتماعیِ آن جامعه را ادامه می‌دهد.

دوسال بعد آرنولد ون گنپ[2] آیین‌های مرگ را به دیگر آداب گذار در چرخهٔ حیات انسانی،پیوندزده وبدین‌سان تحلیل اجتماعی ازآیین‌های مرگ را بسط وتوسعه داد. تولد، بلوغ، ازدواج ومرگ همه به‌عنوان مراحل گذار درزندگی شخصی ـمراحلی که به‌مناسبت آنها آیین‌های دسته‌جمعی برگزار می‌شود ـ مورد بررسی قرارگرفتند. این آیین‌ها یک جامعه را دقیقاً تعریف می‌کنند. آیین‌های گذارِ از مرحله مرگ، جامعه‌ای را که با یک نظم

1. Robert Hertz.
2. Arnold Van Gennep.

اجتماعی واحد و مستمر، هم مردگان و هم زندگان را دربرمی‌گیرد، بازسازی می‌نماید.

دلبستگی‌های هرتز و ون گنپ به رابطه میان مرگ و جامعه هنوز هم مردم شناسان، جامعه شناسان و مورخان دین را به خود فرا می‌خواند. آنان در پی کشف رسوم و معتقدات دینیِ مربوط به مرگند. در پایان این فصل باز به آنها خواهیم پرداخت.

به هنگام مطالعهٔ آکادمیک دین، می‌توان دین را اعتقاد به موجودات، نیروها و یا واقعیت‌های فوق طبیعی تلقی نمود. (۱۰۳: ج دوم، ص ۴۲۴؛ ۹۴: ص ۹۶) همچنین دین را می‌توان رسوم و معتقداتی دانست دربارهٔ اشیایی که مقدسند و یا از زندگی معمولی برترند (۲۳: ص ۶۲؛ ۲۳)؛ و یا در یک تعریف بسیار فراگیر، دین را چیزی تلقی کرد که به انسان‌ها اجازه می‌دهد کارکرد صرفاً بیولوژیک اندام‌های فیزیکی خود را از حدّ موجود فراتر برده، تعالی بخشند.(۶۲) تعالی یعنی بالاتر و فراتر رفتن. طبق تعریف اخیر، دین در نظامی از ارتباطات مشترک و معنادار ـ در نمادها، افسانه‌ها، آیین‌ها، و سنت‌ها ـ که به انسان‌ها اجازه می‌دهد از کارکردهای صرفاً حیوانی بدن‌هایشان بالاتر و فراتر روند، شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر می‌توان دین را فعالیتی در راستای انسان شدن و ادیان را تجربه‌هایی برای انسان بودن تلقی نمود. ادیان الگوهایی برای جاودانگی‌اند، و فرصت‌هایی فراهم می‌آورند برای بالاتر و فراتر رفتن از حدّ و مرزی که مرگ جسمانی برای زندگی انسان تعیین می‌کند. شاید انسان‌ها با این گونه رویارویی با مرگ انسان‌ترند هم به لحاظ محدودیت‌هایشان و هم به لحاظ قابلیتشان برای جاودانگی.

ما در این کتاب نگرشهای دینیِ مربوط به مرگ و مردن را در میان انبوهی از سنت‌ها و جوامع دینی مورد کاوش قرار خواهیم داد. از ادیان کوچک مربوط به یک قبیله یا منطقه در استرالیا، آفریقا، آمریکای شمالی گرفته تا ادیان به اصطلاح جهانی شرق و غرب. هر چند این بحث لزوماً مقدماتی و ابتدایی خواهد بود، در عین حال نشان خواهد داد که الگوهایی منسجم با تنوع فراوان در مواجهه ادیان با مرگ وجود دارد. باری پیش از شروع این کاوش، طرح برخی از عناوین، که احتمالاً در بررسی الگوهای دینیِ جاودانگی، در

رابطه با مرگ و میرایی انسان بارها تکرار می‌شود، مفید خواهد بود.

مرگ و انسان

انسان چیست؟ از آن جا که تعریف دقیق انسان به طبقه‌بندی‌هایی بستگی دارد که جهان بینی‌های مختلف آنرا عنوان می‌کنند، نمی‌توان با این سؤال سرسری برخورد کرد. معمولاً در یک جهان بینی، انسان‌ها ـ در مقابل افرادی که فوق انسان یا دون انسانند ـ طبقه‌ای از افراد معرفی می‌شوند که حیات و مرگشان معنادارتر و با اهمیت‌تر است.

در عصر جدید برای تعریف انسان چهار راه به سرعت به ذهن می‌رسد: تعریف زیست شناسانه، تعریف روان شناسانه، تعریف جامعه شناسانه، و تعریف دینی. هر یک از این تعاریف برای این که موجودی را انسان قلمداد کنند، قیود و شرایط متفاوتی را مطرح می‌نمایند.

در تعریف *زیست‌شناسانه*، انسان نوعی حیوان است. یک زیست شناس می‌تواند با اطمینان، چنانکه گویا این یک واقعیتِ علمی مشهود است، بگوید که انسان‌ها حیوانند: «فی الواقع ما حیوانیم و نه نباتات و یا خدایان» (۸۳: ص ۴۵) نباتات دون انسان و خدایان فوق انسانند، ولی انسان‌ها در قلمرو حیوانات قرار داده شده‌اند. براساس سه خصیصه می‌توان انسان‌ها را از دیگر حیوانات تفکیک نمود: آن‌ها راست قامتند و روی دو پا گام برمی‌دارند؛ انگشت شست آن‌ها در جهت خلاف دیگر انگشتان قرار گرفته و نوعی چابکدستی را باعث می‌شود که برای به کارگیری ابزار ضروری است؛ و قسمت قدامی مغزشان بزرگتر از سایر حیوانات است. از این رو در یک تعریف زیستی، می‌توان انسان را حیوانی ماشی، حیوانی به کار گیرنده ابزار و یا حیوانی متفکر قلمداد نمود. وقتی انسان‌ها می‌میرند همان انقطاع کارکردهای زیست شناختی رخ می‌دهد که به هنگام مرگِ سایر حیوانات.

در تعریف *روانشناختیِ* انسان، تکیه بر جنبه‌های فردی و شخصیِ آگاهی و اراده

است. طبق این معنی، انسان یک فاعل منفرد و آگاه است ـ آگاه است و به عنوان یک فرد عمل می‌نماید ـ مهم نیست چقدر این فردِ آگاه تحت تأثیر غرایز، گرایش‌ها و انگیزه‌های ناخود آگاهانه باشد. از این حیث است که، یک روانکاو فرویدگرا فرد را سردابی تاریک توصیف می‌کند که در آن عمه‌ای پیر و باکره با میمونی که عطش جنسی او را دیوانه کرده، درگیر یک نبرد تن به تن و شدید است و داوری این نزاع را یک منشی نسبتاً عصبی بانک به عهده دارد (۴: ص ۳۶۳).

از منظر تحلیل‌های فرویدی گویا انسان دست کم دارای سه وجود ـ من، فوق من و لیبیدو ـ است که در یک جنگ درونی و روانی با هم درگیرند. منِ آگاه، صرفاً بخش مشهودترِ این ماشین پیچیده روانی است. آگاهی شورمندانه نسبت به مرگ شاید انسان‌ها را از دیگر حیوانات متمایز سازد اما به هنگام مواجهه با مرگ، دیگر نیروهای روانشناختی و ناخود آگاه نیز ممکن است بر این آگاهی تأثیر گذارند.

مطابق تعریف ***جامعه‌شناختی*** انسان‌ها در شبکه‌ای از روابط اجتماعی قرار می‌گیرند. شخص عضوی است واحد از یک نظامِ اجتماعیِ وسیعتر، هویت فردی را فعل و انفعالات مفصل اجتماعی و چارچوب‌هایی چون نهادهای خانوادگی، خویشاوندی، گروهی، طبقه‌ای و دیگر نهادهای اجتماعی شکل می‌دهند (۶۵: ۱۴). طبقه‌بندی‌های اجتماعی خاصِ مربوط به سن، جنسیت و شأن اجتماعی و غیر آن بسترهایی فراهم می‌آورند که فرد در داخل آن ظهور و عمل می‌کند. در این جا مسأله مهم، شناخت متقابلِ افراد نسبت به هم در درون یک جامعه انسانی است. در بسیاری از سنت‌های آفریقایی فرد از آن جهت یک شخص است که دیگران را کس می‌انگارد. قبیله زولو شخص را «اومُنتو» (Umuntu) می‌داند، از این تعریف، چنین برمی‌آید که تنها در بستری از شناخت متقابل میان افراد است که یک انسان به عنوان شخص از وجود برخوردار می‌شود.

در حالیکه عرصه شمول و فراگیری اجتماعی را این شناخت متقابل معین می‌کند، اما یک جامعه همچنین نیروهای پردافعه‌ای را ایجاد می‌کند که به گونه‌ای مؤثر مانع

می‌شوند از اینکه برخی از افراد به عنوان اعضای کاملاً انسان آن جامعه مورد شناسایی قرار گیرند. غریبه‌ها ممکن است انسان به شمار نیایند؛ بسیاری از گزارش‌های قوم نگاران از گروه‌هایی که تنها خود را شایسته عنوان «انسان» می‌دانند بیانگر این است که آنها کسانی راکه بیرون از قوم آنهایند، شایسته این عنوان نمی‌دانند. ولی حتی آنهایی که در ساختار جامعه جایگاهی را به خود اختصاص داده‌اند، ممکن است شأن کامل انسانیشان انکار شود. در بسیاری موارد ممکن است در شبکه‌ای از روابط اجتماعی، حق کودکان، زنان، بردگان و دیگر افراد متعلق به طبقات پایین برای داشتن شأنی کاملاً انسانی انکار شود. از این رو نیروهای محرکه[1] فعل و انفعالات اجتماعی می‌توانند تعیین کننده این باشند که یک فرد چگونه زندگی کند و چگونه بمیرد و یک جامعه چگونه در برابر مرگ او واکنش نشان دهد.

به هنگام مطالعه دین، می‌توان قبول کرد که یک انسان می‌تواند همه اینها باشد ـ یک نوع حیوان، یک فاعل آگاه، و یک فرد اجتماعی ـ اما در عین حال می‌توان معنی و نیروی صور نمادینی راکه تجارب دینی از طریق آن در انسان بودن یک شخص دخیلند احساس کرد. فرد دیندار فردی است که از نماد بهره می‌برد (Homo religiosus is homo symbolicus) و دارندهٔ نماد و عمل کننده به آن است. صور نمادین دین (سمبل‌ها، افسانه‌ها، آیین‌ها و سنت‌ها) زمینه و بستری را فراهم می‌آورند تا زندگی انسان یک زندگی بی‌معنا نباشد. نمادهای دینی فرصت‌هایی فراهم می‌آورند تا فرد از جنبه‌های زیستی، روانی و اجتماعیِ زندگی بشری صعود کرده و فراتر رود. آن گونه که خواهیم دید، نیروی نمادپردازی دینی می‌تواند این جنبه‌های حیات و مرگ بشر را به‌گونه‌هایی از جاودانگی مبدل سازد.

شاید برخی گمان کنند مرگ حادثه‌ای است که می‌توان به سهولت ماهیتش را شناخت. یک لحظه حیات است و لحظه بعد مرگ. اما از آنجاکه مردن در آنِ واحد یک

1. dynamic forces.

فرایند زیستی، روانی و اجتماعی است، مرگِ انسان رخدادی است پیچیده، و از آن جا که مرگ حادثه‌ای است که از آن نماد پردازی هم شده است و در احاطهٔ صور نمادینی از گفتمان، ریاضت و خیال‌پردازی دینی قرار گرفته ـ که ما با آن سر و کار خواهیم داشت ـ مرگ و مردن در تجربه انسانی حتی پیچیده‌تر هم شده است. برای این که چشم اندازی از پیچیدگی مرگ و مردن انسان حاصل شود، می‌توانیم برخی از عناصر مرگ را از هم جدا کنیم. کارمان را با معرفی برخی از عوامل زیستی، روانی، و اجتماعیِ دخیل در مرگ انسان آغاز می‌کنیم.

مرگِ زیستی

در زیست شناسیِ انسان، مرگ عبارت است از توقف حیات. علایم حیات که در بسیاری از جوامع جهت پی بردن به پایان زندگی به کار می‌روند، عبارتند از تنفس، ضربان قلب و نبض. ممکن است چشم‌ها هم آزمایش شوند و نشان ندادن واکنش می‌تواند نشانگر هجوم مرگ باشد. بدن کم کم مشخصه‌هایی از خود نشان می‌دهد که نشانگر از دست رفتن حیات است: درجه حرارت بدن به شدت پایین می‌آید، بخش‌هایی از پوست به شکل ارغوانی و قرمزِ کم رنگ در می‌آید و عضله‌ها منقبض می‌گردد.

در عین حال مقداری نگرانی هم درباره تشخیص مرگ وجود داشته است؛ مثلاً در خلال طاعون بزرگ در اروپا، زنگ‌هایی در تابوت‌ها نصب می‌شد تا اگر فردی پس از دفن به هوش آمد، بتواند زنگ زده و طلب کمک کند. به تازگی افرادی که به لحاظ بالینی مرده اعلام شده‌اند و به نحو غیر منتظره‌ای به زندگی بازگشته‌اند ـ و اغلب امور خارق العاده‌ای را از وقایع قریب به موت نقل می‌نمایند ـ توجه زیادی برانگیخته‌اند. صرف نظر از اینکه این تجارب چگونه تفسیر شود، صرف این واقعیت که این افراد مرده اعلام شده‌اند اندکی از خطا را در تبیین زیست شناسانهٔ مرگ بیان می‌دارد.

در سال‌های اخیر فن آوری آن قدر پیشرفت کرده است که حتی در مواقعی که تمامی

فعالیت‌های مغزی متوقف شده، تنفس و ضربان قلب به کمک برخی وسایل ادامه می‌یابد. این امر موجب گشته که تشخیص مرگ توسط علایم سنتی حیات، مشکل‌تر شود. استفاده علم پزشکی از سیستم‌های حمایتگر حیات، به تعریف زیست شناختیِ جدیدی از مرگ، منجر شده است، مرگ را مرگ مغزی دانسته‌اند که حتی جایی که تنفس و گردش خون به طور تصنعی ادامه یافته، قابل تشخیص است. ملاک جدید برای تشخیص حیات، قابلیت شعور و آگاهی است و فقدان غیر قابل برگشت آن نشانگر مرگ کامل انسان (۵۷؛ ۴۱).

پزشکانِ کارشناس مرگِ زیستی همان‌گونه که «کلایدنابز»[1] گوشزد می‌کند خود را در وضعیت اخلاقی دشواری می‌یابند، «این جا مطمئن نیستیم که سر و کارمان هنوز با یک انسان زنده است یا نه. نمی‌دانیم تنفس دادن مصنوعیِ کالبدی که شاید انسانی زنده باشد و شاید مرده، از نظر اخلاقی درست است یا نه» (۷۱، ص ۵۶). «کمیته ویژهٔ بررسی و تعریف مرگ مغزی» وابسته به دانشکدهٔ پزشکی هاروارد برای تشخیصِ مرگ بیولوژیک معیارهایی ارائه کرده که در بسیاری از دولت‌ها به شکل قانون حاکم بر رویّهٔ پزشکی در آمده است: وقتی می‌توان گفت کسی مرده است که پزشک متوجه شود الف - هیچ واکنشی نسبت به محرک‌های خارجی وجود ندارد، ب ـ حرکت‌های خود به خود ماهیچه‌ها و همچنین تنفس، متوقف شده باشد و یکنواخت شدن امواج در دستگاه موج نگار مغزی (EEG) ج ـ فقدان بازتاب‌های قابل مشاهده و د ـ فقدان فعالیت مغزی را نشان داده باشند. این چهار معیار شامل علایم سنتی تشخیص مرگ است به اضافهٔ معیار مرگ مغزی. پس توقف غیر قابل برگشت فعالیت مغزی، در پزشکیِ جدیدِ غرب به آخرین شاخص برای تشخیص مرگ انسان تبدیل گشته است.

وقتی علایم مرگ تشخیص داده شد، گواهی فوت صادر وپایان حیات یک انسان اعلام می‌شود. درگواهی فوت، علت مرگ نیز ذکر می‌شود. در تشخیص‌های بیولوژیک

1. Clyde Nabes.

امروزین، علل منجربه‌فوت به سه‌دسته تقسیم می‌شوند: علل‌طبیعی، حوادث‌وخشونت.

همان‌گونه که خواهیم دید این ترتیبات پزشکی، فنی و اداری دربارهٔ مرگ، تنها یکی از راه‌های ممکن برای تشخیص علایم فوت و علل منجر به فوت است. در جوامع جدید غربی مباحث و فعالیت‌های پزشکی نهادینه شده است. اما شیوه‌های سنتیِ دیگری در باب ترتیبات مربوط به مرگ هست که ممکن است این جوامع آن را نپذیرند. در برخی از سنت‌ها ممکن است افراد پیش از مرگشان (مرگ به معنی طبی) «مرده» تلقی شوند. اغلب میان به رسمیت شناخته شدن مرگ از سوی جامعه یا دین، با مرگ زیست‌شناختی تفاوت‌هایی موجود است.

بسیاری از جوامع کوچک که از راه شکار و کشاورزی تغذیه می‌کنند و برای بقای خود به سطح نسبتاً بالایی از تحرک نیازمندند، پیران و رنجوران را رها می‌کنند، تا به گونه‌ای بمیرند که باری بر دوش بقیهٔ جامعه نباشند. از این رو پیران از نظر این جوامع حتی قبل از آن که مرگ بیولوژیک آنان فرا رسد «مرده» محسوب می‌شوند.

در اینجا می‌توان به مواردی دیگر از تفاوت میان مرگ بیولوژیکی و مراسم مربوط به مرگ اشاره کرد: در میان لگ باراهای[1] آفریقای مرکزی پدرِ در حال مرگ، آخرین وصایای خود را با پسر در میان می‌نهد، پسر کلبه را ترک گفته و سرودی ویژه در مورد پدر می‌خواند. با این کار مراسم و آیین‌های مربوط به مرگ آغاز می‌گردد. حتی اگر پدر شفای خود را بازیابد، باز هم از نظر آن جامعه مرده محسوب می‌شود و نمی‌تواند نسبت به ثروت و یا مقامی که در آن جامعه داشته، ادعایی داشته باشد (۶۷: صص ۴۳ ـ ۴۲). در میان دوگن‌های[2] آفریقای غربی می‌توان برای کسی که تصور کرده‌اند مرده است، ولی به گونه‌ای غیر منتظره شفا یافته، مراسم عزاداری برگزار نمود. حتی اگر شخص «مرده» بازگردد، چه زن باشد و چه مرد، خانواده و یا جامعه، وی را به رسمیت نخواهد شناخت و مجبور است که به عنوان یک گدای گمنام که در جامعه جایگاهی ندارد، ادامه حیات

1. Lugbara.
2. Dogon.

دهد (۱۳:۸).

و بالاخره در برخی از سنت‌های دینی کناره گیری از دنیا برای برخی از ریاضت‌های روحیِ خاص شرطی لازم است. در هند باستان، مرتاضان هندو، وقتی می‌خواستند انکار نفس، محرومیت و تأمل پیشه کنند، بایستی مراسم عزای خود را برگزار می‌نمودند و اگر می‌خواستند به زندگی معمولی باز گردند، جامعه آنان را دفع می‌کرد؛ گویا میهمانانی نامیمون‌اند که ناخوانده به جهان زندگان پاگذاشته‌اند (۷۴: صص ۱۰۱-۸۶). این به خوبی نشان می‌دهد که ممکن است در نگرش‌های دینیِ مربوط به مرگ و مردن، علایم حیات در قیاس با مشخصه‌های بیولوژیکیِ نسبتاً ساده و آشکار، پیچیده‌تر باشند. گذشته از آن، علل منجر به فوت نیز (در نگرش‌های دینی) پیچیده‌تر می‌نمایند. می‌توان در یک تعریف طبی و بیولوژیک از علل منجر به مرگ این علل را با اطمینان، به علل طبیعی، حوادث، و خشونت تقسیم کرد، اما رهیافت‌های دینی نسبت به مرگ با یک الگوی معنادارتر و وسیع‌تر از علیت، این علل (ظاهری) را واسطه و میانجی می‌بینند. فی‌المثل در ادیان استرالیایی و آفریقایی -که به بررسی آن خواهیم پرداخت- مرگ اغلب به سحر و افسون و تأثیر شرورانه دشمنان و یا به عدمِ توازن در آن جامعه، نسبت داده می‌شد. اگر تشخیص می‌دادند که علت نهاییِ مرگ، طلسمات فلان دشمن جادوگر است، امکان داشت که دست به انتقام بزنند. در این گونه نماد پردازی از مرگ، علت نهایی همیشه عملی خشونت آمیز محسوب می‌شود حتی جایی که علل واسطه مرض و یا حادثه باشند.

دیگر ادیان نیز گاهی در نماد پردازی‌های خود از مرگ عللی غایی را معرفی می‌کنند؛ فی‌المثل آیین دائوی عامیانه در چین تصورش این بود که یک «داور سرنوشت» هست که بر اعمال انسان نظارت داشته وبسته به جدی بودن گناهانِ افراد، ساعات، ایام، ماه‌ها، ویا سال‌هایی را از عمر افراد بشر کم می‌کند تا وقتی که اجلشان فرا رسد وبمیرند (۱۶: ص۷۹).

به‌همین‌سان در نمادپردازی مسیحیت از مرگ، در بیشتر موارد، گناه علت مرگ

معرفی می‌شود؛ به گفته پولس در عهد جدید «مرگ بهای گناه است»[1] در این هر دو نمونه، علل اخلاقی، بر علل فیزیکی و بی‌واسطه مرگ بالاتر نشانده شده‌اند تا به مرگ بیولوژیک معنا و مدلول وسیع‌تری ببخشند.

بدین ترتیب ممکن است حیات انسان صرفاً به وجود علایم حیاتی بستگی نداشته باشد؛ بلکه منوط به کیفیتی خاص از زندگی باشد که در نماد پردازی دینی از مرگ بیان شده است.

مرگ روان شناختی

زیگموند فروید[2] در مقاله‌ای که در بحبوحه مرگ و ویرانگری در جنگ جهانی اول نوشت، شرایط روان شناختی مرگ انسان را تحلیل کرد. او نوشت که بشر ممکن است از مرگ خود مطلع باشد، اما نیروی عظیمی از مقاومت و انکار در ضمیر ناخود آگاه، این آگاهی را تحت سیطرهٔ خود قرار می‌دهد. انکار ناخود آگاهانه مرگ موجب می‌شود که کسی نتواند مرگ خود را تخیّل کند.

فروید عنوان داشت «عملاً غیرممکن است که مرگ خودمان را به تصور درآوریم. آنگاه که در این زمینه می‌کوشیم باز می‌توانیم دریابیم که هنوز به عنوان شاهد و ناظر حاضریم» (۳۹: ۳۰۵). ممکن است به هنگام تأمل در مورد مرگ تصورات مربوط به قرار گرفتن در درون تابوت، گرد آمدن دوستان و تلقین خوانی مقامات دینی، همه به ذهن آیند؛ گویی که ضمیر آگاهِ انسان در عزای خودش شاهد و ناظر است، ولی برای ضمیر آگاه امکان ندارد که معدوم شدن خُود را تصور کند. بدین معنا، تلاش جهت تصور مرگ، چیزی است مشابه تلاش جهت خالی نمودن ذهن، که می‌بینیم به جای آن که ذهن را تهی کنیم، آن را با اندیشه تلاش جهت خالی کردن آن، پر کرده‌ایم.

---

۱. رسالهٔ به رومیان، باب ۲۳، آیهٔ ۶.

2. Sigmund Freud

استدلال فروید این بود که مقاومت انسان در مقابل مرگ از اعماق ضمیر ناخود آگاه و از گرایش‌های غریزی آن نسبت به زندگی، ادامه حیات و صیانت ذات، ناشی می‌شود. فروید نتیجه می‌گیرد که «از این رو مکتب روانکاوی می‌تواند جسارت کرده و بگوید که علی الاصول هیچ کس مرگ خود را باور نمی‌کند، و یا می‌توانیم همین مطلب را به زبانی دیگر بگوییم: هر یک از ما در ناخودآگاه خود متقاعد شده‌ایم که فنا ناپذیریم» (۳۹: ص ۳۰۵). از این رو اعتقاد به فناناپذیری چیزی نیست جز اینکه ضمیر ناخودآگاه، انکار مرگ را که به نحوی قاطع به مکانیسم دفاعی‌اش گره خورده است بر ضمیر آگاه فرا می‌افکند.

فروید می‌گفت : «ما به هنگام مواجههٔ روانشناختی با مرگ، دو گزینه در مقابل خود داریم: پذیرش و یا انکار. و تنها دو نگرش نسبت به مرگ ممکن است، یک نگرش مرگ را به عنوان خاتمه حیات می‌پذیرد و دیگری آن را به عنوان امری غیر واقعی رد می‌کند» (۳۹: ص ۳۱۵). فروید متقاعد شده بود که تنها نگرش علمی و اصیل، پذیرش مرگ است به عنوان فنا و استهلاک شخص، هر چند قبول این فنا سخت باشد و به تخیل درنیاید. فروید در ادامه دلیل می‌آورد که این پذیرش می‌تواند علاج بخش باشد. وی توصیه می‌نماید «اگر می‌خواهی در زندگی تاب آوری، خود را برای مرگ مهیا کن»(۲۹: ص ۳۱۷).

تنها نگرش دیگر این است که بر انکار مرگ ـ که از انگیزه‌های ناخود آگاه سرچشمه می‌گیرد ـ پای فشریم. عمل سرکوب توسط مکانیسم‌های ناخود آگاهِ انکارِ مرگ، موجب شده است که انکار مرگ به اشکال فراوان و مختلفِ تخیلات، معتقدات، و انتظار بقای پس از مرگ تعالی یابد. همه این‌ها را ـ که فرافکنی‌های ضمیر ناخود آگاه‌اند و صرفاً نشانه‌های مقاومت ناخود آگاه در مقابل تخیل مرگ ـ می‌توان به دور ریخت. دین، و بویژه اعتقادات دینی مربوط به ادامه حیات پس از مرگ، یک روان نژندی گسترده فرهنگی و فراگیر را شکل داده است. از دیدگاه فروید، علم روان شناسی تنها از طریق پافشاری بر قبول مرگ به عنوان فنای انسان و طرد بت شکنانهٔ و همیات مربوط به بقای انسان است که می‌تواند با معتقدات و رفتار روان نژندانه ـ که در رهیافت‌های دینی نسبت به مرگ و

مردن وجود دارند ـ برخورد نماید.

اخیراً رابرت جی لیفتون[1] روانکاو پیرو مکتب فروید، در تجربه انسان از مرگ بر اهمیت روان شناختی تصورات مربوط به جاودانگی تکیه کرده است. وی بر آن است که نمادهای استمرار حیات و بویژه نمادهای دینی به شخص اجازه می‌دهد که خود را با نوعی حیات جمعی و مستمر پیوند زند، بدین خاطر، این سمبل‌ها جزء مهمی از مرگ اصیل انسانی هستند. لیفتون گوشزد کرد که «فی الواقع، ما برای این که با این واقعیت که می‌میریم خالصانه مواجه گردیم، به نماد پردازی از ادامه حیات ـ به صُوَر تخیلی جاودانگی از مرگ ـ نیازمندیم».

مرگ بشر به مانند زندگی وی با معناست و به کمک صور مختلف تعالی سمبلیک، از معنا و مفهوم برخوردار می‌شود؛ صوری که ورای هوّیت منِ محدود و فراتر از آن، به گونه‌هایی از ارتباط و استمرار که زندگی فردی را بخشی از یک کل عظیم‌تر و برخوردار از حیات می‌کنند اشاره دارند. بدین معنی تصورات مربوط به فناناپذیری، گرچه شاید انکار مرگ را هم شامل شوند اما بر چیزی بیش از یک سرکوبی ناخودآگاه دلالت دارند.

استدلال لیفتون این است که «حس فنا ناپذیری به هیچ وجه انکار صرفِ مرگ نیست گو اینکه انکار و فتور و سستی هم اغلب وجود دارند. بلکه حس فناناپذیری فرع شناخت خودِ مرگ است و بازتابی است از یک خواست درونی عام و الزام آور، برای اتصال سمبلیک و مستمرّ با آنچه قبل از زندگی‌های فردی و محدود ما جریان داشته و آنچه پس از آن ادامه خواهد داشت» (۶۰: ص۱۷).

لیفتون با قبول این فرض که ممکن است سرکوبی روانی هم وجود داشته باشد قبول می‌کند که نماد پردازی و جاودانگی دینی، در تجربهٔ مرگ محتوم توسط انسان نقشی علاج بخش دارند. اما علاوه بر این، نمادهای جاودانگی ـ نمادهایی که افراد را به آنچه پیش از زندگی فردی آنان در جریان بوده و آن چه پس از آن جریان خواهد داشت پیوند

1.Robert Jay Lifton.

می‌دهد - برای زندگی و مرگی که در مناسبات کاملاً بشری معنادار هستند، ضروری است.

در تحلیل‌های روانی مربوط به دین و مرگ، همواره بر ارتباط میان دین و فرایندهای روانی تشویش از مرگ و یا پذیرش مرگ به هنگام مواجهه با آن تأکید می‌شود. نگرانی در مقابل مرگ را یک تجربه قابل اندازه‌گیری دانسته‌اند که می‌توان در سطوح مختلف میزان آن را محاسبه کرد. برخی از این مقیاس‌ها - مثل مقیاس اضطراب از مرگ تمپلر[1] (۹۸) در مطالعات مختلف برای اطلاع از تأثیر معتقدات دینی بر اضطراب‌های مربوط به مرگ و مردن به کار بسته شده اما، نتایج قاطع نبوده‌اند (۵۸). نتیجه برخی از این تحقیقات این بوده که ظاهراً افرادِ عمیقاً متدین، از مرگ اضطراب کمتری دارند (۹۹) اما از دیگر مطالعات چنین برمی آید که، همهٔ نظام‌های اعتقادی منسجم اعم از دینی و غیر دینی اضطراب در برابر مرگ را می‌کاهند.(۵۲)

شاید بخشی از مشکل این تحلیل‌ها، این فرض است که اضطراب بیماری است و این که دین، اگر علاج بخش باشد آن راکاهش داده و یا از میان خواهد برد. اما «میر چاالیاده» مورخ دین دیدگاه کاملاً متفاوتی در مورد اضطراب از مرگ عنوان می‌دارد و مدعی است که این اضطراب را می‌توان علامت تعالی جویی دانست. الیاده می‌گوید: «اضطرابی که نزدیک بودن مرگ آن را باعث می‌شود، وعده‌ای است کنونی نسبت به رستاخیر و بیانگر دلشوره‌ای است نسبت به تولدی مجدد درگونه‌ای دیگر از وجود، وجودی که از مرگ فراتر می‌رود» (۲۶: ص ۲۴۳). همچنین کتاب پرنفوذ و مردم پسند «الیزابت کوبلر راس»[2] (چاپ ۱۹۶۹) در مورد مراحل روانی فرایند مرگ، می‌گوید: پذیرش نهایی مرگ از طریق فرایندی حاصل می‌آید که مشتمل بر میزان زیادی از انکار، درگیری درونی و اضطراب شدید است. در این دیدگاه، اضطراب ممکن است یک مواجهه جدی با مرگ باشد که برای هرگونه انطباق، پذیرش و یا حتی تعالی جوییِ محتوم، یک مقدمه

---

1. Templer Death Anxiety Scale
2. Elisabeth Kubler Ross

ضروری محسوب شود.

نگرش‌های روانی نسبت به مرگ و مردن که در این جا از آن یاد شده، تقریباً تنها نگرش‌هایی هستند که در جوامع جدید غربی با تجربه مرگ سر و کار داشته‌اند. در عرصه هنجارهای فرهنگی جوامع گوناگون سبک‌های مختلف مرگ امکان رویش دارند. شاید توضیح نقش فعل و انفعالاتی چون عاطفه، اضطراب و انفعال در این سبک‌های گوناگون مشکل باشد. از گزارش‌هایی بی‌شمار از جوامع و گروه‌های مختلف، چنین بر می‌آید که ترس از مرگ یک احساس عام نیست. لئونید روژفسکی[1] می‌گفت که چینی‌ها «نه با ترس که با شعف به مرگ می‌نگرند» (۸۸: ص ۳۸)؛ توصیف «ویلیام داگلاس»[2] از روستاییان ایالت باسک اسپانیا این بود که «رو درروی مرگ آرامند»؛(۱۹) و حتی در ایالات متحده، برخی از مطالعات نشان داده که گروه‌هایی خاص مثل روستانشینان آپالاچی[3](۸۶) یا سیاهان آمریکا،(۵۲) ظاهراً در قیاس با دیگر گروه‌ها ترس کمتری نسبت به مرگ نشان می‌دهند.

هر چند بیان قواعد کلی در مورد پویایی عاطفی جوامع مختلف کاری است مشکل، اما مهم این است که قبول کنیم عواطف، خود بخشی از سبک‌های فرهنگی گسترده‌تر زندگی هستند. احساس اندوه و فقدان نسبت به مرگِ دیگران ممکن است از سنخ تجارب روانشناختی فردی باشد، اما گونه‌های فرهنگی عزاداری، بخشی از یک الگوی عملِ وسیع آیینی و اجتماعی می‌باشند. جزیره نشینان اَندمن[4] ممکن است با ابراز احساسات غمناک به مرگ واکنش نشان دهند، «هر یک از ایشان می‌نشیند، شیون و زاری می‌کند و جیغ می‌کشد و اشک‌ها از گونه‌اش روان می‌گردد» (۸۲: ص ۱۱۷)اما جزیره نشینان جاوه از تمام انواع ابراز غم و اندوه آشکار می‌پرهیزند و حالتی از «اخلاص» کسب می‌کنند ـ نوعی تأثر ناپذیری عمدی ـ که این گونه به وصفش آورده‌اند: «یک

1. Leonid Rzhevsky.
2. William Douglass
3. Appalachia
4. Andaman

بی‌اعتنایی نامدلل و تقریباً بی‌حالت» (۴۱: ص ۷۲). این گونه مقایسه‌ها همان مقدار از شیوه‌های اجتماعی پرده برمی‌گیرند که از احساسات شخصی (۴۹: صص ۴۳-۲۳). در تحلیل‌های اجتماعی باید نسبت به زمینه‌های اجتماعی مرگ و مردن انسان نیز حساس بود.

مرگ اجتماعی

در آمارگیری، مشخصات آماری یک جمعیت مفروض ترسیم می‌شود. آمار گیری‌های مربوط به مرگ تفاوت‌هایی فاحش را در تاریخ جوامع انسانی نشان می‌دهد. (کوکس، ۱۹۷۶). از تخمین‌های مربوط به حیات برمی‌آید که متوسط طول عمر افراد در جوامع پیش از تاریخ ۱۸ سال؛ در یونان و روم باستان ۲۲ سال؛ در انگلستان قرون وسطی ۳۳ سال؛ در آمریکای مستعمراتی ۳۵ سال و در آمریکای قرن نوزدهم ۴۷ سال بوده و در دهه ۱۹۸۰ امید به حیات برای کودکان آمریکایی به ۷۸ سال برای دختران، و ۷۱ سال برای پسران رسیده است، البته این آمارگیری‌ها فریبنده‌اند؛ این گونه نبوده که غارنشینان ما قبل تاریخ همه تا ۱۸ سالگی زندگی کرده و یکباره بمیرند. عمر کوتاه جوامع ما قبل عصر مدرن تا حد زیادی نتیجهٔ نرخ بالای مرگ و میر کودکان است. در عین حال کاهش نرخ مرگ و میر اطفال و بچه‌ها و امید عام به یک زندگی طولانی در جوامع جدید غربی به شکل در خور توجهی فرایند اجتماعی میرایی و واکنش اجتماعی نسبت به مرگ را تغییر داده‌اند. در جاهایی که جمعیت‌های قابل پیش‌بینی (معمولاً پیران) در مکان‌های قابل پیش‌بینی (۷۵ درصد از مرگ آمریکایی‌ها در بیمارستان‌ها و یا آسایشگاه پیران رخ می‌دهد) زندگی می‌کنند، مرگ و میر تحت مدیریت و کنترل مؤسسات پزشکی درآمده است.

افزون بر آن، اکثر افرادی که در جوامع جدید غرب می‌زیند، از مرگ تجربه اجتماعی چندانی ندارند. وقتی که دوست یا خویشاوندی از دنیا می‌رود، متخصصان حرفه‌های پزشکی و کفن و دفن امور را رتق و فتق می‌کنند. در چنین مواردی گسیختگی چندانی در

جامعه به چشم نمی‌خورد و مردم خیلی ساده مسئوولیت‌های اجتماعی خویش را از سر می‌گیرند.

در دیگر جوامع معمولاً مرگ جزئی از حیات بوده است. واقعهٔ مرگ در تعریف نقش‌های مختلفی که جامعه‌ای را بر پا می‌دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است و نظم اجتماعی را بیشتر از هم می‌پاشیده و برای اعاده روابط اجتماعی‌ای که مرگ آن را از هم گسیخته، به تلاش‌های آیینی بزرگتری نیاز بوده است. آثارِ از هم گسیختگی اجتماعی ناشی از مرگ را در جوامع محدود،[1] محلی و قبیله‌ای نسبت به جوامع مدرن و گسترده راحت‌تر می‌توان ملاحظه کرد. گروه‌هایی که قیود و الزامات خویشاوندی آنان را در هم تنیده است، ممکن است با مرگ هر یک از افرادِ خود به طورِ ملموس‌تری از هم گسیخته شوند. جامعه که ترکیبی است از این شبکه‌های ارتباطات میان افراد، با هر مرگی از هم می‌گسلد، ولی می‌توان آن را به گونه‌ای مؤثر به کمک برگزاری آیین‌های اجتماعی احیا کرد. همان گونه که خواهیم دید، این مراسم ممکن است جهت اعاده یک نظم اجتماعی نسبتاً واحد[2] که توسط مرگ لطمه دیده است، عمل کند. جوامع کوچک و محدود در واکنش نسبت به از هم گسیختگی آشکارشان توسط مرگ، شاید وقت و تلاش بیشتری را برای مراسم عزاداری مایه گذارند، این در نقطه مقابل عزاداری خصوصی و نسبتاً مختصر در جوامع مدرن و صنعتی غرب قرار دارد.(۷۶)

در حالی که احتمال می‌رود یک جامعه نظم اجتماعی تقریباً یکسانی را در مواجهه با مرگ از خود نشان دهد اما طبقه‌بندی اجتماعی و گروهیِ افراد این نظم را بر هم زده است. نقش‌های اجتماعی (نقش‌های سنی، نقش مربوط به جنس، نقش مربوط به شأن و مقام) که در واکنش‌های جمعی یک گروه نسبت به مرگ از نو تقویت می‌شوند، افراد را در زندگی از یکدیگر متمایز ساخته‌اند. با مرگِ افراد مختلف، درجات مختلفی از گسیختگی اجتماعی رخ می‌دهد؛ مثلاً مرگ افراد بلند مرتبه ممکن است نسبت به مرگ

---

1. small scale
2. relatively unified.

افرادی که در مرتبه پایین‌تر قرار دارند، از هم گسیختگی بیشتری را باعث شود، چرا که پیوندهای اجتماعی و اقتصادیِ آن‌ها در درون جامعه اهمیت بیشتری دارد.(۷) به هرحال مرگِ یک کودک، بویژه در جوامعی که نرخ مرگ و میر کودکان بالاست، شاید از هم گسیختگی کمتری را باعث شود. کودکان از آن جا که کمتر در نظم اجتماعی سابق بر مرگشان آمیخته‌اند، مرگشان نسبت به مرگ بزرگان از هم گسیختگی کمتری را باعث می‌شود. همچنین است مرگ زنان، نسبت به مردان؛ مرگ فقرا، نسبت به اغنیا و مرگ بردگان نسبت به مرگ افراد آزاد. اغلب میان آن مقدار از انرژی، تلاش و هزینه‌ای که مصروف برگزاری مراسم عزا برای میت می‌شود و آن مقدار از گسیختگی اجتماعی که مرگِ شخص آن را موجب شده، رابطه‌ای مستقیم به چشم می‌خورد (۹۶:۹۵). هر چند هر مرگی ممکن است به گسیختگی یک جامعه بینجامد، ولی همهٔ مرگ‌ها به اندازه هم در ایجاد گسل اجتماعی نقش ندارند.

از این رو طبقه‌بندی اجتماعیِ افراد در جامعه شناسی مرگ دارای اهمیت است. یک نظم اجتماعی صرفاً عبارت از یک کل نسبتاً همبسته نیست، بلکه بخش‌های لایه لایه‌ای نیز دارد. در یک جامعه، احتمال مرگ برخی از طبقات بیشتر است. در جوامع ما قبل صنعتی، این احتمال برای اطفال بیشتر بود و در کشورهای جهان سوم برای فقرا، و در همه جوامع برای طبقه نظامیان. در آمریکای امروزین، امید به حیات زنان از مردان بیشتر است. همچنین امید به حیات زنان مجرد از زنان ازدواج کرده، مردان متأهل از مردان مجرد، طبقه متوسط نسبت به طبقه فقیر و سفید پوستان نسبت به سیاهان بیشتر است. در جامعه شناسیِ مرگ، همهٔ این وجوه می‌تواند به تفاوت‌های مهمی اشاره داشته باشد که در نحوه‌های مرگ انسان موجود است. همچنین این وجوه در واکنش‌های اجتماعی مختلف در قبال مرگ ـ حتی در حیطه یک جامعه واحد ـ سهم دارند. ما به هنگام بررسی رسوم اجتماعی و دینی که در واکنش به مرگ پدید آمده‌اند، به برخی از این ملاحظات باز خواهیم گشت. تنها باید یک ملاحظه دیگر در باب جامعه شناسی مرگ را مد نظر

داشت: مرگ اجتماعی. در حیات یک جامعه، برخی از طبقه‌بندی‌ها هست که از نظر کارکرد مثل مرگ عمل می‌کنند.

فی المثل گفته شده که برده‌داری کارکردی چون نوعی مرگ اجتماعی دارد.(۷۷) برده را از پیوندهای خویشاوندی جدا کرده، مورد بی‌حرمتی قرار می‌دهند و اغلب با او همچون مایملک عمل می‌کنند. نتیجه این است که آن فرد دیگر فرد اجتماعی و کاملاً انسان محسوب نمی‌شود. به تصویب و تأیید جامعه، مرگ یک برده در جوامع برده‌داری، مرگ یک انسان قلمداد نمی‌شود چرا که زندگی برده را یک زندگی کاملاً انسانی نمی‌دانند. هویت آن برده را پیشاپیش در حیطه یک مرگ اجتماعی تحدید و مشخص کرده‌اند.

دیگر نمونه‌های مرگ اجتماعی عبارت است از تبعید، تکفیر و حبس در زندان، تیمارستان و یا بیمارستان. در همهٔ این موارد فرد از جامعه محروم شده و به لحاظ اجتماعی به نحوی مؤثر «مرده» است. این معنا دار است که بیشتر مرگ‌های بیولوژیک در جامعه امروز آمریکا مسبوق به نوعی از مرگ اجتماعی است، چرا که چنین رسم شده که فرد قبل از مرگ در بیمارستان و یا آسایشگاه حبس می‌شود.(۹۵) آمریکایی‌های امروز پیش از مرگ، با انقطاع از جامعه، مرگِ اجتماعی را تجربه می‌کنند.

مرگ و جاودانگی دینی

گفتارها و رسوم دینی گونه‌های مختلف مرگ روان شناختی، زیستی و اجتماعی را به الگوهایی از جاودانگی تبدیل می‌نماید. به پیروی از گفتهٔ «رابرت جی لیفتون» می‌توان پذیرفت که نمادهای دینیِ جاودانگی، راه‌هایی فراهم می‌آورد برای اینکه بتوان میان آنچه پیش از زندگی شخصی یک فرد در جریان بوده و آنچه انتظار می‌رود بعداً جریان یابد، استمراری معنادار تصور کرد. نماد پردازی دینی در باب مرگ، در برابر انسان دریچه‌ای می‌گشاید بر روی گونه‌های مستمر و گسترده‌ترِ حیات، و انسان را به آن‌ها

متصل می‌نماید. کار الگوهای دینیِ جادانگی، صرفاً انکار مرگ نیست بلکه آن را به شیوه‌هایی معقول با تجربه انسانی به هم می‌آمیزد.

شیوه‌هایِ مختلف تصورِ مرگ به انسان‌ها اجازه می‌دهد که مرگشان را مرگی معنا دار کنند، اما شکل معینی هم به زندگی می‌دهد، اولویّت‌ها را تعیین می‌کند و انسان‌ها را به سمت مسائلی که دارای معنا، اهمیت و فوریت نهایی‌اند سوق می‌دهد. بدین ترتیب این الگوهای دینی جاودانگی، نه تنها در تجربه مرگ وساطت می‌کند، بلکه امکان‌هایی نیز برای شیوه‌های درست زیستن ارائه می‌دهد. از آنجا که این الگوهای جاودنگی در طول این کتاب مکرر به چشم خواهد خورد، در اینجا به طور فشرده آن را در قالب چهار شیوهٔ مشخص دینی که برای نماد پردازی از جاودانگی به کار می‌رود مطرح می‌کنیم؛ آنهاعبارتند از: الگوهای جاودانگی نیایی، تجربی، فرهنگی و اسطوره‌ای.

جاودانگی نیایی

در تاریخ ادیان، مرگ بیولوژیک اغلب به چیزی تبدّل یافته که ما از آن به جاودانگی نیایی ـ شیوه‌هایی برای مرتبط ساختن خود با یک زنجیرهٔ بیولوژیک و مستمر از والدین و فرزندان ـ تعبیر می‌کنیم. می‌توان با اذعان به این که هر انسان جزء لاینفکی است از شبکه‌ای از ارتباطات خویشاوندی، بر مرگ زیست شناختی تفوق یافت. مرگ این استمرار زیستی و مستمر خانواده را تنها در ظاهر از هم می‌گسلد، چون پدران ممکن است در فرزندان و از طریق آنها به حیات خود ادامه دهند، و فرزندان نیز از طریق آیین‌ها و رسوم اجتماعی خاص روابطی زنده و فعال را با پدران حفظ کنند.

این رسوم را گاهی «پرستش نیاکان» نامیده‌اند. پدران و مادران، پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها و جد و جده و ... ممکن است از طریق حیات نوادگانشان زنده بمانند. فرزندان نیز از طریق آیین‌هایی که یادآور و تکریم کننده این «مردگانِ زنده» است آنان را مورد پذیرش قرار می‌دهند. می‌توان پذیرش آیین‌مند نیاکان را این گونه تلقی کرد که این آیین‌ها

تکالیف مستمر فرزندان را نسبت به گذشتگانشان محقق می‌کند. تکالیفی که با مرگ بیولوژیکی از دوش آنان برداشته نشده است. اما پرستش نیاکان همچنین اشاره به گونه‌ای از جاودانگی است، البته بوسیله اذعان به این امر که انسان‌ها در سلاله خود و از طریق آنها به حیات خود ادامه می‌دهند. جاودانگی نیایی دلالت بر یک ارتباط و ثیق و ناگسستنی میان زندگان و مردگان دارد.

ما جاودانگی نیایی را آن گونه که در جوامع محدود استرالیا و آفریقا جریان داشته، بررسی خواهیم کرد. در استرالیا هر خانواده جزئی است از یک طایفه، و هر طایفه توتمی دارد: یک حیوان، گیاه یا شییء سمبلیک که بر هویت جمعی و مشترک گروه اشارت دارد. هر گروهِ توتمی، نیایی دارد که در آغاز زمان می‌زیسته و هم او بوده که در آغاز توتم گروه را به آن داده است. در آغاز، آن نیای توتمی قوانین جامعه را تدوین کرده، رسم و رسوم را مطرح داشته و محل زندگی انسان‌ها را معین کرده است. اگر چه زمانی طولانی است که آن نیا درگذشته است، اما او هنوز نیرویی است زنده در حیات آن جامعه. نیای توتمی سلطه و اقتدار خود بر زندگان را ادامه می‌دهد: اقتدار بر تولد اطفال، بلوغ اطفال، ازدواج، و ذخیره غذایی که حافظ آن جامعه است. طایفه نگاهش به نیاست و در همه این امور از وی انتظار حمایت دارد.

ارتباط با نیا از طریق رؤیاها و آیین‌ها و نهایتاً پس از مرگ (به طور مستقیم) حاصل می‌شود. مرگ را بازگشتی می‌دانستند به سوی نیا. بدین مفهوم، انسان‌ها ممکن است به کمک ارتباطی مداوم با یک نیای بسیار قدیمی، که از طریق آن‌ها به حیات خود ادامه داده و آنان پس از مرگشان به وی متصل می‌گردند، از مرگ تعالی جویند. آن گونه که خواهیم دید، جاودانگی نیایی در دین محلی استرالیا بیانگر وحدت زندگان در میان همدیگر است؛ و همچنین وحدت میان زنده‌ها و مرده‌ها و وحدتی نهایی میان زندگان، مردگان و نیاکان آغازین[1] که مرگِ بیولوژیک توان گسستن آن را ندارد. پرستش نیای توتمی در

1. Primordial.

استرالیا با حرمت و تکریم نیاکان در ادیان سنتی آفریقا قابل مقایسه است. در بیشتر جوامع سنتی آفریقا، نیاکان نقشی حیاتی در دین، جامعه و حتی زندگی روزمره ایفا می‌کنند. ولی نیا یک قهرمان فرهنگی در آغاز زمان نیست، بلکه خویشاوندی است نزدیک، که گرچه از دنیا رفته است، اما هنوز در تجربه روابط خانوادگی زنده است. پدرها و مادرها با مرگ بیولوژیکی خود به نیاکان تبدیل می‌شوند. انسانِ بدون بچه نمی‌تواند نیا شود. از این رو برای حفظ این رابطه میان زندگان و مردگان استمرار بیولوژیکی فرزندان امری ضروری است.

فرزندان برای پدران آیین‌هایی دینی[1] برگزار می‌کنند. می‌توان گفت این آیین‌ها بیانگر همان نوع حرمت، تکریم و اطاعتی هستند که در خلال زندگی والدین بایستی نسبت به آنها ابراز می‌شد. احساس این بوده که توجه مستمر آیینی به والدین از آن رو شایسته است که پیرها گو اینکه ممکن است به مرگِ زیستی فوت کرده باشند، اما مرده نیستند. والدین مرده به «مرده زنده» تبدیل می‌شدند. و انتظار این بود که بر زندگی فرزندانشان تأثیر گذارند. نیاکان به زندگی خود ادامه می‌دهند هم به عنوان الگوهای اخلاقی و هم به عنوان نیروهایی که در زاد و ولد و سعادت نوادگان و سلسله منسوب به خود مؤثرند. تکریم مذهبی نیاکان، نشانگر نوعی جاودانگی بیولوژیک است که با استمرار ناگسستنی روابط خانوادگی حاصل می‌آید.

در ادیان به اصطلاح جهانیِ شرق و غرب هم به مواردی از جاودانگی نیایی بر می‌خوریم. در مراسم سَرَدهای[2] هندوها در هند تکریم آیین‌مند نیاکان را می‌یابیم که در آن کوفته برنجی مقدس به پدران، پدربزرگ‌ها و اجداد و نیاکان پیشکش می‌شود. این رسم ممکن است به عنوان بخشی از مراسم کفن و دفن و یا در خلال یک عید سالیانه برای میت برگزار گردد. پرستش نیاکان را در رسوم دینی چین و ژاپن هم می‌توان یافت که

---

1. ritual services.
2. Sraddha.

فروتنی فرزندوار[1] نسبت به والدین مرحوم به عنوان یک آرمان ادامه می‌یابد. مقبره‌های خانوادگی ممکن است شامل سنگ قبرهایی باشد که اختصاص به والدین دارد و حضور مستمر والدین در حیات فرزندان را تأیید می‌کند. همچنین گروه‌های خویشاوندی نَسَبی و سببی ممکن است مراسم دائمی[2] برای نیاکان برگزار کنند، مراسمی که سلطهٔ نیاکان را بر خانواده گسترده زندگان تقویت می‌نماید.

جاودانگی نیایی در یهودیت، مسیحیت و اسلام نیز به چشم می‌خورد. این ادیان که اغلب «ادیان ابراهیمی» نامیده می‌شوند، نژادشان به یک نیای مشترک یعنی ابراهیم باز می‌گردد.(۷۶) مطابق تورات، خداوند به ابراهیم که سر سلسله قوم است وعده می‌دهد که او جاودان خواهد ماند نه جاودانگی شخصی بلکه جاودانگی در ذریه و از طریق ذریه و این که خاندان گستردهٔ اولاد و احفادش به ملتی بزرگ تبدیل خواهد شد. خداوند در تورات به ابراهیم می‌گوید: به آسمان بنگر و اگر می‌توانی ستاره‌ها را شماره کن، دودمان تو این گونه خواهد بود(سفر آفرینش ،باب ۱۵آیه ۵). ابراهیم از طریق نوادگان خود زنده ماند و این نوادگان به عنوان بخشی از خاندان وی زیستند. از این رو به نظر می‌آید که در تاریخ ادیان جاودانگی نیایی در سنت‌های مختلف برای آن به ظهور می‌رسد تا مرگ زیست شناختی را به صور نمادین اتصال میان زندگان و مردگان مبدل سازد.

جاودانگی تجربی

انسان‌ها راههای مختلفی یافته‌اند تا با آمیختن تخیل آمیز مرگ به تجربه، از آن فراتر روند. در تاریخ ادیان تجربه روان شناختی مرگ بارها به چیزی که آن را جاودانگی تجربی می‌نامیم ـ تجربه‌ای عمیق و اغلب حاد که از طریق پذیرش و یا وجد و خلسه مرگ را در آغوش می‌کشد ـ تبدیل یافته است. می‌توان با پذیرش مرگ به عنوان پایان حیات به استقبال آن رفت، شاید نتیجه چنین پذیرشی آرامش خاطر روانی باشد. همچنین می‌توان

---

1. Filial Piety.
2. regular observances.

حتی در طول زندگی تجربه‌های شدید و مهیج از مردن و تولد دوباره داشت و بدینسان به استقبال مرگ رفت. شور و جذبه[1] دینی (تجربه خارج شدن از بدن، یا از مکان و یا از جهان) می‌تواند شکلی مهم از جاودانگی تخیلی و تجربی را ارائه کند.

نوعی از تعالی ممکن است با پذیرش مرگ به عنوان نابودی فرد حاصل آید. این نوع تعالی تجربی را اپیکور (۳۲۴ - ۲۷۰ پیش از تاریخ مشترک) فیلسوف یونانی به عنوان طریقی برای چیره شدن بر اضطراب از مرگ توصیه می‌کرد. از نظر اپیکور اگر مرگ پایان آگاهی است، فرد پس از مرگ از اندوه و رنج و یا دیگر اضطراب‌های عاطفی که مردم معمولاً از آن رنج می‌برند، آگاه نخواهد بود. فی الواقع یک فرد هرگز نخواهد فهمید که دیگر نمی‌فهمد.

به بیان ساده، فرد دیگر وجود نخواهد داشت. مرگ را نمی‌شود حتی به عنوان از دست دادن آگاهی تجربه کرد، چون دیگر شعوری وجود ندارد که با آن فقدان شعور تجربه شود. از این رو مرگ چیزی نیست که از آن بترسیم، چون مرگ عدم است. در این تعالی تجربی که اپیکور پیشنهاد می‌نماید، مرگ هیچ دغدغه خاطری برای ما نیست: چرا که تا وقتی ما هستیم مرگی نیست و وقتی که مرگ هست دیگر ما نیستیم.(۵۶)

در پی این راهنمایی، فیلسوف رومی «لوکرِتیوس»[2] (۹۹ - ۵۵ پیش از تاریخ مشترک «میلاد مسیح») نیز در پذیرش مرگ به عنوان خاتمهٔ شعور که در آن چیزی برای ترسیدن وجود ندارد ـ چون دیگر انسانی وجود ندارد که قدرت تجربه کردن ترس یا هر چیز دیگر را داشته باشد ـ نوعی تعالی تجربی می‌دید. لوکرِتیوس نیز به مانند اپیکور از این نحوه توافق با مرگ نوعی آرامش را استنتاج می‌نمود.(۱۰۵)

پذیرش آرام مرگ از جانب فیلسوف، یکی از انواع پذیرفتن مرگ است، ولی دیگر اشکال تجربه دینی گونه‌هایی شدیدتر، پویاتر و مهیج‌تر از جاودانگی تجربی را مطرح می‌دارند. در دین بسیاری از جوامع کوچک و شکار ورز، ممکن است فردی را به خاطر

1. ecstasy. 2. lucretius.

قدرت‌ها و فنون خاصّ، قاهر بر مرگ[1] یا شمن[2] (کاهن) بدانند. یک شمن اغلب شفا دهنده است و مسئوولیت حفظ سلامتی و سعادت یک جامعه به عهده اوست. مراسم شفابخشی شمن معمولاً مستلزم رفتن اوست به حالتی از خلسه که طی آن خلسه، کاهن چه زن باشد چه مرد، برای یافتن علت فلان بیماری یا پیدا کردن کسی که گم شده است به عالم اموات سفر می‌کند.

یک کاهن ممکن است با روش‌هایی در خور توجه مرگ را هم در تجربهٔ خود داخل کند. احتمال آن هست که کاهن از طریق یک فرایند خارق‌العاده که طی آن او، «مرده» و سپس «متولد» می‌شود، مسئوولیت خاص دینی‌اش را به عنوان یک کاهن آغاز کند؛ شاید شمن در مناسبت‌های مختلف به جهان اموات سفر کند و آن را به نفع زندگان بکاود و نقشه برداری کند. همچنین ممکن است کاهن در سفر افراد فوت شده به جهان دیگر راهنمای آنان باشد. کاهن‌ها در ادیان سیبریه، آسیا، آمریکای شمالی و جنوبی، آفریقا و استرالیا وجود دارند و این ادعاهای آنان نشانگر استقبال تجربی قابل توجهی از مرگ است.

میرچاالیاده[3] مورخ دین، کارهای کاهنان را «فنون خلسه» نامیده است (۲۵: ص ۴). کاهنان از طریق جذبه، رؤیا و دیگر حالات خلسه‌ای، از کالبد خود جدا می‌شوند تا به آسمان صعود کنند و یا به جهان زیرین نزول کنند. اکثراً یک کاهن با از سرگذراندن مراسم عضویت، که شکل مرگ و تولد دوباره را به خود می‌گیرد، در این فنون خبره می‌شود. ای. دبلیو. هاویت[4] مرد مشناس استرالیایی گزارش می‌کند که در یکی از قبایل فرد با خوابیدن روی قبر می‌تواند کاهن شود. روح میت، به ملاقات وی می آید و از طریق نای، وی را در قبضه خود می‌گیرد. شکمش را باز می‌کند، امعاء و احشائش را بیرون می‌آورد و به جای آن احتمالاً سنگهای بلورین سحر آمیز گذاشته و دوباره شکم را

1. master of death.
2. shaman.
3. Mircea Eliade
4. A. W. Howitt.

می‌بندد. در نتیجهٔ این عمل شاق، فرد به عنوان یک کاهن تولدی دوباره می‌یابد(۴۸: صص ۴۰۵-۴۰۴).

«اس. اف. نادل»[1] مردم شناس آفریقایی گزارش می‌کند که یک کاهن سودانی پس از آن که دچار رعد و برق شده، قدرتش را به دست آورده است و «آن گونه که خود می‌گوید به مدت دو روز مرده است» (۷۲: صص ۲۹-۲۸). در آمریکای شمالی در بسیاری از ادیان بومی کاهن شدن یک کاهن مستلزم نوعی تمرین شاق جسمی و روحی است. مکرراً کاهنان شرح کرده‌اند که، شکنجه شده، تکه پاره گشته به مرگ افتاده و سپس به زندگی بازگشته‌اند. این ورود به مرگ بر ذخیره فوق طبیعی قدرت کاهن اشاره دارد. الیاده متذکر می‌شود که تنها این تشرف به مرگ و تجدید حیات است که یک کاهن را کاهن می‌کند(۲۴: ص ۷۶).

از آن جا که کاهن، پیش از مردن به عالم مرگ وارد شده است، بر عالم اموات اقتدار می‌یابد. کاهنان به آن عالم سفر کرده ـ چه در ورای اقیانوس‌ها باشد، چه بالای آسمان‌ها و چه در اعماق زمین ـ و آن چه را دیده‌اند باز می‌گویند. جغرافیای جهان اموات را ترسیم می‌کنند و موجوداتی فوق طبیعی را که در آنجا می‌زیند شرح می‌دهند. الیاده می‌گوید «به احتمال زیاد» جنبه‌های بسیاری از «جغرافیای تدفین»[2] و همین طور برخی از مضامین اسطوره‌شناختی مربوط به مرگ، نتایج تجارب خلسه‌آمیز کاهنان است (۲۵: ص ۵۰۹).

در فصل بعد، به کاهنان استرالیا، آفریقا، و بومیان آمریکا باز خواهیم گشت، ولی قابل توجه است که در دیگر سنت‌های دینی هم سفرهای خیالی به عالم اموات نقشی قابل ملاحظه را ایفا کرده‌اند. ما دو سفر تخیلی را نسبتاً به تفصیل بررسی خواهیم کرد: «کتاب تبتی مردگان» (در فصل چهارم) و کمدی الهی دانته (در فصل ششم). این‌ها هر دو نمایشگر گشت و گذار کاهنانه است در عالم اموات. هر چند یکی در جهان بودایی و دیگری در جهان مسیحی سفر می‌نماید، ولی این هر دو متن جلوه‌هایی از جاودانگی

1. S. F. Nadel 2. Funerary Geogrphy.

تجربی کاهن ـ که مرگ را از طریق رؤیا، خلسه، جذبه، تخیل خلاق و مرگ و تولد مجدد پذیرا می‌شود ـ را با خود دارند و بر فرا رفتن از مرگ حتی در خلال حیات دلالت می‌کنند.

جاودانگی فرهنگی

در تاریخ ادیان، واقعه اجتماعی مرگ به چیزی که آن را **جاودانگی فرهنگی** نام خواهیم گذاشت، مبدل می‌گردد؛ یعنی نحوه‌هایی از یاد بود و بزرگداشت جمعی که فرد را به عنوان شخصی اجتماعی زنده نگاه می‌دارد. قبلاً ملاحظه کردیم که این نحوه از جاودانگی دینی در پرستش برخی نیاکان وجود دارد. اما جاودانگی فرهنگی منبع خاطره و بزرگداشت را گسترش بیشتری داده از حیطه خانواده، دودمان و طایفه فراتر می‌برد تا جامعه‌ای بزرگتر را در برگیرد. «ماکس گلوکمن»[1] مردمشناس در مطالعه آیین‌های مربوط به مرگ در جنوب شرقی آفریقا، میان پرستش نیاکان و «آیین اموات» تمایز می‌گذارد. در حالی که پرستش نیاکان به بستگان متوفا عنایت دارد، در آیین اموات، از همه کسانی که در آن جامعه درگذشته‌اند یاد می‌شود. جاودانگی فرهنگی به توان یک جامعه در یاد آوری امواتش بستگی دارد. از این حیث انسان با مرگ بیولوژیک نمی‌میرد؛ مرگ وی تنها وقتی است که مورد غفلت و فراموشی قرار گیرد.

در جاودانگی فرهنگی فرد متوفا در قلوب، اذهان و خاطرهٔ زندگان به حیات خود ادامه می‌دهد. می‌توان با ادامه حیات در خاطره جمعی یک جامعه به نوعی جاودانگی دست یافت. این شیوهٔ فرا رفتن از مرگ ممکن است در ماندگاری هنرها، علوم و دیگر دستاوردهای فرهنگی مورد ستایش یک جامعه نهفته باشد؛ مثلاً ممکن است هنرمندان از طریق آثارشان به نوعی جاودانگی دست یابند. آندره مالرو[2] رمان نویس ناقد بر آن است که «این هنرهای خلاقند که استمرار بشری، را عیان می‌کنند.» وی می‌گوید: هنر

1. Max Gluckman.

2. Andre Malraux

بیش از هر فعالیت دیگر از مرگ در امان می‌ماند (۶۰: ص ۲۱). هنرها و علوم شاهراه‌هایی را برای جاودانگی فراهم می‌کنند، بدین سان که گونه‌هایی از استمرار فرهنگی را پی‌ریزی می‌کنند که از عمر یک فرد بالاتر و آن سوتر می‌رود.

این امکان نیز وجود دارد که جاودانگی فرهنگی در کارهای قهرمانانه ـ اغلب اقدام به از خودگذشتگی به سود جامعه ـ ظهور یابد. اغلب مرگ در نبردها با تعابیری استعلایی تفسیر شده است. در حماسه گیلگمشِ[1] بین النهرین باستان، که شعری است حماسی و مربوط به دو هزار سال پیش از میلاد، گیلگمش قهرمان آماده می‌شود در جنگ علیه هیولای جنگل که شهرش را تهدید می‌کند، به پیشواز مرگ برود و پیش‌بینی می‌کند که مرگش جاودانگی فرهنگی و نام و آوازه را به ارمغان آورد. گیلگمش می‌گوید «اگر بمیرم خود را صاحب آوازه ساخته‌ام» (۸۱: ص ۵۱).

قریب چهار هزار سال بعد پرزیدنت رونالد ریگان[2] برای سی و سه سرباز ناوگان نیروی دریایی ایالت متحده که تصادفاً و در اثر اصابت موشک اشتباهی عراق در خلیج فارس کشته شده بودند، یک جاودانگی فرهنگی را وعده داد و گفت: «اینان با مردنشان در راه امری جاودان، خود را جاودانه ساختند». (نیوزویک، اول ژوئن ۱۹۸۷). از زمان گیلگمش تا زمان ریگان جان دادن در صحنه نبرد را یکی از راه‌های دست یابی به جاودانگی فرهنگی می‌دانسته‌اند.

اما جاودانگی فرهنگی صرفاً در هنرها، علوم و تاریخ کارهای قهرمانانه خلاصه نمی‌شود. آیین‌های یاد بودِ مردگان، معمولاً خاطرات جمعی را که جاودانگی فرهنگی به آن بسته است زنده نگاه می‌دارد. آن گونه که «وارنر»[3] جامعه شناس گوشزد می‌کند: «آیین‌های مرگ، سمبلی ملموس است از توافق در میان انسان‌ها که مرگ همدیگر را اجازه نخواهند داد» (۱۰۴: ص ۲۸۵). مرگ این توافق را در هم می‌شکند، اما مراسم آن را

1. Gilgamesh
2. Ronald Reagan
3. W. L. Warner

بازسازی می‌کند. مجالس ترحیم، آرامگاه‌ها، مقابر، لوحه‌های یادبود، همه بخشی از توافقی هستند که یک فرهنگ برای فرا رفتن از مرگ صورت می‌دهد. این‌ها همه رابطه‌ای فرهنگی و مستمر را میان زندگان و مردگان به پا می‌دارند.

عید سالیانه اموات در مکزیک Dia de los Muertos تصویری است زنده از جاودانگی فرهنگی که از راه به پاداشتن مراسم دینی[1] فراهم می‌آید (۴۴، ۵۲، ۱۲، ۴۳). «یوم الاموات» نقطه اوج بزرگداشت مرگ است که ممکن است چندین روز به طول انجامد و عناصری از نمادگرایی دینی مسیحیت و آزتک[2] ما قبل مسیحی را به هم آمیخته است.

پیش از مراسم، زمان، انرژی و هزینهٔ در خور توجهی صرف تهیه مقدمات می‌شود. در هر خانواده نانی مخصوص - panes de muertos - در قالب هایی خاص پخته می‌شود؛ به شکل بدنی که در آن بازوها روی سینه چلیپا شده است، یک اسکلت، یک استخوان ران یا یک قلب. جمجمه‌هایی از شیرینی به شکل‌ها و اندازه‌های مختلف ساخته می‌شود و با کاغذهای الوان تزیین می‌گردد و اسامی مرده‌ها و زنده‌ها هر دو را بر آن می‌چسبانند. این جمجمه‌ها را پشت ویترین مغازه‌ها به نمایش می‌گذارند تا یاد آور جمجمه‌های ایثارگران آزتک در دوران باستان باشد. اینها به عنوان هدیه رد و بدل می‌شوند و اغلب نام دریافت کننده روی جمجمه نوشته شده است. در خلال جشن این جمجمه‌ها خورده می‌شوند.

وقتی مراسم سی ام اکتبر شروع می‌شود، نان، جمجمه‌ها، غذا، نوشیدنی و حتی تنباکو را در کنار تاج گل‌هایی از گل‌های زرد - که در آزتک رنگ مرگ است - در یک محرابِ[3] خانوادگی در خانه قرار می‌دهند.همهٔ اشیائی راکه مرده‌ها در خلال حیاتشان از آن استفاده می‌کرده‌اند، می‌آورند. سی‌ام اکتبر بزرگداشت اطفالی است که قبل از غسل

1. ritual celebration.
2. Aztec
3. altar.

تعمید مرده‌اند؛ سی و یکم یاد بود آنهایی است که در بچگی مرده‌اند و اول نوامبر، یوم الاموات است: یاد بود بزرگسالان فوت یافته. اعتقاد بر این است که مرده‌ها به زیارتِ خانه آمده و از پیشکش‌ها سهم می‌برند. گرچه زنده‌ها غذاها را می‌خورند، اما می‌گویند که غذاها طعم و بویی ندارد، چرا که مرده‌ها آن را مصرف کرده‌ند. بدین ترتیب هم مرده‌ها و هم زنده‌ها در این خوراکی‌ها شریکند.

در یوم الاموات زنده‌ها به زیارت قبور می‌روند. قبرها را آب و جارو کرده و با گل تزیین می‌نمایند. شمع، بخور، و پیشکش‌های غذا و خوراک می‌آورند. هر خانواده معمولاً شب را در کنار قبر نیاکانش به صبح می‌آورد. شب با عزاداری سپری می‌شود. ارواح مردگان نیز در این مراسم حضوری موقرانه دارند، چرا که زندگان از مرده‌ها خواسته‌اند که در این روز از سال با آن‌ها باشند.

ولی آن شب باید با جشن و شادی نیز همراه باشد. عزاداران نباید خیلی زیاد اشک بریزند، چرا که این کار ممکن است راه بازگشت سالیانه مرده‌ها به جهان زنده‌ها را مرطوب و لغزنده کند. زنده‌ها در جشن مرگ، جشنی که با مرگ، بازی کرده و آن را به مسخره گرفته است، شرکت کرده‌اند و از بسیاری از موانع و حجاب‌های و معمولی و موجود در حیات اجتماعی عبور نموده‌اند. آن گونه که «اکتاویوپاز»[1] شاعر و رمان نویس خاطر نشان می‌سازد، یوم الاموات تجربه‌ای است در آشفتگی، که به خاطر دمیدنِ روح در زندگی، اصول و عناصر متناقضی را به هم آمیخته است (۷۸: ص ۵۱). نظم و بی‌نظمی، وقار و پایکوبی و مرگ و حیات، همه در آن آیین سالیانه مرگ، در فرهنگ مکزیک به هم آمیخته شده‌اند.

«اونامونو»[2] نویسنده برجسته اسپانیایی یک بار گفت که این «آیین مرگ» را واقعاً باید «آیین جاودانگی» نام نهاد.(۱) اینجا نیز مثل جاودانگی نیایی، مرده‌ها «مرده‌های زنده»اند، چرا که در زندگی جمعی که معّرف جامعه انسانی است به ایفای

1. Octavio Paz.

2. Miguel De Unamuno

مسؤولیت‌های خویش ادامه می‌دهند. یوم الاموات برای این که موجب احیای سالیانه فرهنگ و جامعه مکزیک شود دو سنّت فرهنگی را به هم آمیخته است چرا که روز جمیع قدیسینِ[1] مسیحی‌ها را با نمادهای دینی و بومی ایثار، پیشکش و مشارکت با مرده‌ها، ادغام کرده است. مرده‌ها که از یک جاودانگی فرهنگی برخوردارند، در یک جامعه تجدید حیات یافته که خود بخشی لاینفک از آنند ادغام می‌گردند.

از اینرو جاودانگی فرهنگی در اعمال و رسومی ظاهر می‌شود که بیانگر این واقعیتند که جامعه هر فردی را حیاتی بیشتر می‌دهد، این اعمال و معتقدات به افراد اجازه می‌دهد تا در ارتباطات فرهنگی مستمری شرکت جویند که حافظ یک جامعه است و طریقی برای فراتر رفتن و آنسوتر رفتن از مرگ فراهم می‌آورد.

جاودانگی اسطوره‌ای

شاید بتوان در رویارویی با مرگ ملموس‌ترین شیوهٔ جاودانگی دینی را در طریقه‌هایی یافت که انسان‌ها بقای شخصی پس از مرگ را در نوعی از آخرت تصور کرده‌اند. ما این گونه تصورات از آخرت را جاودانگی اسطوره‌ای نامگذاری خواهیم کرد. اسطوره ـ Myth انگلیسی که از Muthos یونانی به معنای «داستان» اخذ شده ـ به منقولات مقدس اطلاق می‌شود. ادیان داستان‌های زیاد و متنوعی دربارهٔ چگونگی زندگی پس از مرگ ساخته‌اند. جاودانگی اسطوره‌ای در داستان‌ها، شهودها و انتظاراتی نهفته است که به گونه‌ای تخیل آمیز مرگ را انتقال به قلمروِ دیگری از تجربه می‌دانند.

جاودانگی نیاکانی، تجربی و فرهنگی به یقین از عناصری اسطوره‌ای بهره‌مندند، اما شیوه‌های تخیل بقای فردی پس از مرگ، همه در محیط اسطوره ساخته و پرداخته شده‌اند. این که امید به بقای شخصی را اسطوره می‌نامیم به معنی کاذب بودن آن نیست، بلکه صرفاً بدین معناست که این‌ها شکل داستان‌هایی را به خود می‌گیرند که تخیّل را

---

1. All Soul´s Day.

فعال می‌کند. جاودانگی اسطوره‌ای اغلب، به گونه هایی از تخیلِ مرگ می‌انجامد که زندگی را شکل می‌دهند و حتی بر امکان مرگ محتوم دلالت دارند.

ما طیف وسیعی از اسطوره‌ها را دربارهٔ مرگ و حیات پس از مرگ، بررسی خواهیم کرد. بسیاری از آن‌ها، ادامه حیات شخص در مکانی جدید و متفاوت را طرح می‌کنند. گاهی تصور می‌شود که این محل زمین است. برخی از اسطوره‌های استرالیا، آفریقا و بومیان آمریکا درباره حیات پس از مرگ، بقای اموات را در بخش یا بُعدی دیگر از همین جهان مسکون زندگان تصویر می‌کنند. احتمال دارد که مرده‌ها به منطقه‌ای ناشناخته رخت سفر بربندند ـ جنگلی پوشیده، دریاچه‌ای دوردست، کوهستانی پرت و یا جزیره‌ای دور افتاده ـ که در عین حال روی زمین قرار دارد. و یا مردگان به پرندگان، حیوانات، سنگ‌ها و درخت‌ها و یا به بدن دیگر انسان‌ها منتقل شده و بخشی از جهان باقی بمانند. همچنین، مرده‌ها ممکن است بُعد متفاوتی از همین جهان زندگان را به خود اختصاص دهند آن گونه که در مورد نیاکان آفریقایی مطرح است. شاید در اطراف خانهٔ خانوادگی تردد کرده، باعث حاصلخیزی و نزول باران شوند و همان گونه که به شرکت خود در همان جهانی که در آن زندگی می‌کرده‌اند ادامه می‌دهند، در فرایند زاد و ولد انسان‌ها هم دخالت کنند. دیار جوانان سلتی‌های باستان(Tir na nog)، جزایر قدیسانِ[1] یونانیان باستان در اقیانوس غربی و بهشت زمینی چینی‌ها که محلش در مشرق بوده، همه شیوه‌هایی هستند برای تخیل حیات پس از مرگ در مکانی متفاوت که در عین حال در همین جهان واقع است.

اما در بسیاری از اسطوره‌ها محل اموات، جهان زیرین است. ظاهراً رسم شایعِ دفن اموات در زمین منشأ تصور جهان مردگان در زیر زمین بوده است. تصور جهان زیرزمین گاهی این طور است که زندگی در آن جا درست به همان گونه در جریان است که در روی زمین. این امر در برخی از اسطوره‌های استرالیایی‌ها، آفریقایی‌ها، و بومیان آمریکا در

1. Blest.

مورد حیات پس از مرگ به چشم می‌خورد. اما معمولاً زیر زمین، به عنوان منطقهٔ تاریک اشباح تصویر شده، که در آن انسان‌ها رد و اثر شبح گونه‌ای هستند از خودِ سابقشان. در بین‌النهرین باستان این دیار زیر زمینی را که هیچ راه بازگشتی از آن نیست «آرُلّا»[1] می‌نامیدند. اسرائیلی‌های باستان آن را «شئول»[2]، یونانیانِ باستان «هادس»[3] و چینی‌های باستان آنرا زرد چشمه[4] می‌نامیدند. این‌ها همه اماکن زیرزمینی هستند که اموات در جهانی تاریک و ویران، برای زندگی رؤیاگونه و نیمه هوشیار اخروی بدان نزول می‌کنند.

این‌ها نه محل مکافات بلکه صرفاً عوالم زیرینند که در آن همهٔ انسان‌ها پس از مرگ به صورت اَشباحی تنزل می‌یابند.

سومین محل برای بقای اشخاص در مکانی متفاوت آسمان است. از چهار هزار سال قبل از میلاد، مصریان باستان حیات پس از مرگ آسمانی را تصور کرده‌اند. تصور آنان این بود که برخی اموات در آسمان با ستاره‌ها می‌زیند و در سیر روزانه خدای خورشید در آسمان‌ها وی را همراهی می‌کنند.

در روم باستان نیز نوعی حیات اخروی آسمانی پیش‌بینی می‌شده، همان گونه که در Dream of scipio سیسرون به چشم می‌خورد که روح اموات برای دست یابی به جاودانگی ستاره‌ها به آسمان‌ها صعود می‌کند. مورد دیگر از آخرت سماوی در آیین تائوی چین باستان به چشم می‌خورد. با بسطِ تائوئیزم، که فلسفه دینی چین است، تائوئیست‌ها می‌توانستند به آن امید داشته باشند که موجوداتی فنا ناپذیر و کامل گردند، و پس از مرگ به مجمع ستارگان آسمانی صعود کرده و در حکومت سماوی حاکم بر آسمان‌ها جایگاه خود را بیابند.

و بالاخره در بسیاری از اسطوره‌های مربوط به آخرت برای اشخاص مختلف جایگاه‌هایی مختلف تعیین شده است. دو نوع عمل دینی می‌تواند برای بقای پس از

1. Arulla
2. Sheol
3. Hades
4. yellow spring.

مرگ نقش تعیین کننده داشته باشد. آیین و اخلاقیات. برای این که شخص در سرای دیگر در مکان و یا شرایط مطلوبی ادامه حیات دهد، ممکن است کفن و دفن آیینی شایسته برای جسد ضروری باشد. مثلاً در مصر باستان برای بقای پس از مرگ، تدهین و مومیایی کردن جسد و دیگر روش‌ها امری ضروری بودند. بدون تمهیدات لازمۀ آیینی و آموزش‌های ساحرانه، شخص نمی‌توانست انتظار داشته باشد در سرای دیگر به حیات خود ادامه دهد. در بسیاری از سنت‌های دینی ممکن است حیات پس از مرگ به انواع آیین‌هایی بستگی داشته که به هنگام استخلاص[1] (دفن یا سوزاندن...) از میت انجام می‌شود و با آنها تعیّن یابد.

ملاحظات اخلاقی نیز ممکن است محلی را که بناست شخص در آن ماندگار گردد تعیین نمایند. سنت زرتشتی ایران باستان که شاید به ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد باز گردد، سرنوشت شخص را پس از مرگ برگفتار، کردار و پندار او در خلال حیات مبتنی می‌ساخت. بهشت در انتظار نیکان و جهنم در انتظار بدکاران است. در سنت‌های دینی یهودیت، مسیحیت، اسلام و بودیسم این قطب‌بندی اخلاقیِ حیات پس از مرگ، تا آنجا بسط و توسعه یافت که از بهشت، برزخ و دوزخ ـ که در آن ثواب و عقاب اشخاص بر مبنای اعمال گذشته آنها مقدر و معین می‌شد ـ تصاویری زنده ارائه شد. در این سنت‌ها جغرافیای آخرت بدقّت شرح شد: در آیین زرتشت نُه بهشت و ۱۰۳ جهنم، آیین بودا، چهارده بهشت و ۱۳۶ جهنم و در اسلام هفت درجۀ بهشت و هفت درکۀ جهنم. این محل‌ها جایگاه‌هایی برای اشخاص هستند و رفتار آنها در طول حیات آن را متعین می‌سازد.

از محل اموات که چشم پوشیم، جاودانگی اسطوره‌ای معمولاً مبتنی است بر التزام به بقای شخص پس از مرگ. حال چه در زمین، چه جهان زیرین، چه در آسمان، چه در محل‌های ثواب و عقاب؛ به هر حال تصوّرِ این بود که شخص با مرگِ جسم از میان

1. disposition.

نمی‌رود. تصور این که یک شخص با مرگ از میان نمی‌رود متضمن چیست؟ به نظر می‌آید برای روشن‌تر شدن حیات پس از مرگ برخی ملاحظات دیگر در مورد ماهیت انسان در جاودانگی اسطوره‌ای ضروری است.

استمرار

پیشتر خاطر نشان شد که می‌توان یک فرد را نوعی حیوان، فاعلی آگاه یا شخصی اجتماعی تلقی نمود، اما می‌توان او را موجودی نیز دانست که در جهانی می‌زید که نمادگرایی دینی آن را معنادار ساخته است. در گونه‌های مختلف جاودانگی اسطوره‌ایِ مورد بررسی ما، برای استمرار فرد از این حیات به حیات دیگر دو شیوهٔ نماد پردازی‌به چشم می‌آید: استمرار شناختی[1] و استمرار حقوقی.[2] اگر نظرمان به مناسبات شناختی باشد، می‌توان،گفت انسان پس از مرگ همان است که در زندگی پیش از مرگ بوده است و به بقای یک آگاهی مستمر استناد کرد. آگاهی، به انسان از حیث زمان جهت می‌دهد. قدرت یادآوری، با به یاد آوردن گذشته، اطلاع از حال، و پیش بینی آینده، می‌تواند برای ایجاد حس برخورداری از یک هویت شخصی مستمر مهم‌ترین نقش را در زندگی داشته باشد، گرچه یاد آوریِ هر رخداد بطور مجزا امکان پذیر نیست، با این حال قدرت یادآوری می‌تواند رخدادها را در یک روایت نسبتاً منسجم به صف کند. این روایت و یا داستان حیات، این احساس را به وجود می‌آورد که شخص در این لحظه و آن لحظه یکی است و درگذشته همان بوده که الآن هست و از یک هویت مستمر و ناگسسته برخوردار است.

آنگاه که مرگ این داستان حیات را از هم می‌گسلد، جاودانگی اسطوره‌ای راه‌هایی را برای تخیل استمرار آن پس از مرگ جستجو می‌کند. در تعریف شناختاریِ این استمرار، بر بقای آگاهی و بویژه بقای قدرت یاد آوری که می‌تواند بر انتقال از مرگ پل بزند، تأکید

1. cognitive continuity
2. Forenisc continuity.

می‌رود. آگاهی ممکن است تغییریابد، اما با این وجود ادامه می‌یابد. به‌هرحال برای گفتن این که هویت فردی پس از مرگ نیز ادامه می‌یابد، نوعی از یادآوری دارای اهمیت است.

اسطوره‌های دینیِ مربوط به آخرت به طول و تفصیل به موضوعِ یادآوری می‌پردازند. رودخانه‌های یادآوری و نسیان، آیینه‌های خودشناسی،[1] وصال دوباره با محبوبانی که در خاطر مانده‌اند، یادآوری زندگی‌های گذشته و دیگر تحولات مرتبط با حافظه، در داستان‌های مربوط به بقای شخصی پس از مرگ مکرر به چشم می‌خورند. از سوی دیگر از دست دادن قدرت یادآوری می‌تواند نشانگر از دست دادن هویت باشد و یا فنای شخصیت در چیزی چون یک کل واحد و یا کیهانی باشد. در همه این موارد، یادآوری مهم است، چرا که یادآوری آن بخش از قوه ناطقه است که این احساس را به وجود می‌آورد که شخص از یک هویت مستمر برخوردار است. این کارکردِ یادآوری در زندگی، در بسیاری از اسطوره‌های مربوط به جاودانگی نیز همین نقش را ایفا می‌کند.

استمرار حقوقی، تعریفی را از فرد در بردارد که در مناسبات حقوقی شکل می‌گیرد. تعریف حقوقی از شخص، بر مفهومی از مسؤولیت مستمر شخص در قبال اعمالش مبتنی است. استمرار حقوقی یعنی مسؤولیت شخصی اعمال و نتایج آن. به خاطر این مسؤولیت شخصی است که فرد در دو زمان یک شخص است. شخص به عنوان یک فاعل، هم مسؤولیت اعمال گذشته را بر دوش دارد و هم مسؤول اعمال فعلی خود است، و ممکن است در آینده نیز برای این اعمال ثواب یا عقاب بیند.

بدین معنی، هویت فردی مبتنی است بر مسؤولیت مستمرِ اعمالی که بر حسب فرض توسط همان شخص انجام شده است. همان گونه که جان لاکِ فیلسوف استدلال می‌کرد می‌توان گفت «هویت فردی تعبیری حقوقی است که با اعمال و ارزش آن‌ها ملائمت دارد».(۵) در حالی که در یک تعریف شناختاری از هویت فردی، بر استمرار آگاهی و استمرار یادآوری تأکید می‌رود، تعریف حقوقی به مسؤولیت مستمر وجدان، اراده و

1. mirrors of self - recognition.

عمل، مربوط است.

در جاودانگی های اسطوره‌ای، معمولاً دلواپسی‌های حقوقی به چشم می‌خورد. محاکمه و ارزیابی اخروی میّت اغلب سمبلی است از بقای شخصی.(۱۰) آزمون سخت پس از مرگ، سنجش اعمال و یا سنجش قلب شخص در میزان، خوانده شدن نامه اعمال، حضور در پیشگاه قاضی الوهی، جدا شدن بدکاران از درست کاران، به گردن گرفتن نتایج اعمال گذشته و دیگر جلوه‌های محاکمه فردی، در بسیاری از اسطوره‌های مربوط به آخرت چهره می‌نماید. این‌ها بر تعریفی حقوقی از تداوم انسان مبتنی‌اند: افراد پس از مرگ همان افراد پیش از مرگند، چرا که مسؤول اعمال خودند. اگر انسان‌ها فاعل‌هایِ فردِ آگاه در نظر گرفته شوند، خالی از انتظار نیست که هر دو نوع تداوم (تداوم شناختی و تداوم حقوقی) در جاودانگی اسطوره‌ای ظاهر شود، ولی باید آماده باشیم ظهور آن را در اشکال مختلف و فراوان مشاهده کنیم. در برخی از شیوه‌های تصور بقای حیات پس از مرگ، به جای تأکید بر استمرار بر انفصال تأکید گذاشته می‌شود. افراد باقی می‌مانند، اما قدرت درک آنان به شدت نقصان یافته، قدرت یادآوری آنان پژمرده شده، نسبت به اعمال آتی خود از آزادی عمل برخوردارند و در مورد اعمال گذشته تنها مسؤولیتی متوسط دارند. گاهی با قدرت درکی قوی‌تر، قدرت یادآوری فراگیرتر و آزادیِ عمل بیشتر، باقی می‌مانند. از دیگر سوی، در برخی از اشَکال جاودانگی اسطوره‌ای هویت فردی کلاً محو می‌شود و هیچ رد و اثری از شعور و یا اراده فردی بر جای نمی‌ماند.

اما داستان‌هایی که مضمون بقای شخصی را می‌پرورند، برخی بر استمرار شناختی تأکید بیشتر می‌نهند، حال آن که بقیه، استمرار هویت فردی را در مرتبهٔ نخست در قالب‌های حقوقی ترسیم می‌کنند؛ مثلاً در «کتاب تبّتی مردگان» شاهدیم که در جاودانگی اسطوره‌ای در آیین بودا، گذارِ از طریق مرگ با مجموعه تغییراتی در آگاهی به رمز در می‌آید. در آن مناسبات، به هنگام از سر گذراندن هفت خان‌هایی که آگاهی

انسانی در حیات اخروی با آن مواجه خواهد شد، جاودانگی هم مبتنی است بر تداوم آگاهی و هم بر تغییر در آن. از آن سو در جاودانگی اسطوره‌ای مسیحی‌ها که دانته در «کمدی الهی» خود وصف کرده، جهان اموات با تعابیر حقوقی باز نمایی می‌شود. برای اعمال گذشته درجات مختلفی از ثواب و عقاب ترسیم می‌شود که انتظار می‌رود که فرد در دوزخ، برزخ و بهشت با آن مواجه گردد و در تعیین سرنوشت شخص در حیات اخروی مهم‌ترین عامل وجدان است و نه شعور. گرچه در این هر دو سفر خیالی به عالم اموات، انسان‌ها فاعل‌هایی آگاه تلقی می‌شوند ـ و استمرار یک شخص هم در چارچوب قانونی و هم شناختی تصور می‌شود ـ اما درجهٔ تأکید آنها بر اهمیت شعور و یا وجدان در جاودانگی با هم متفاوت است.

بقاء

از این رو جاودانگی اسطوره‌ای در میان شیوه‌های مختلفی ظهور می‌یابد که انسان‌ها برای تخیل بقای خود پس از مرگ زیستی یافته‌اند. تصور بر این است که علیرغم مرگِ بدن، شخص ادامه می‌یابد. ولی این استمرار باید به شکلی دیگر باشد. در تاریخ ادیان چهارگونه بقاء برجستگی دارد.

۱ـ روح مجرد از بدن.[1] شخص صورت جسمانی خود را از دست می‌دهد، اما با آگاهی و اراده‌اش دوام می‌یابد. ممکن است تعابیری چون شبح، یک سایه، یک رد و اثر، یک پس تصویر،[2] یک اثیر و یا یک روح به عنوان سمبل بقاء مورد استفاده قرار گیرند. تصور بر این است که در تمامی این موارد، شخص مستقل از جسم تداوم می‌یابد. استقلال ذهن، روح و یا نفس از بدن در اصطلاح فلاسفه «ثنویت افلاطونی ـ دکارتی» نام دارد، چرا که افلاطون فیلسوف (۴۲۷ - ۳۴۷ قبل از تاریخ مشترک) و رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) استدلالشان این بود که ذهن فناناپذیر بالاستقلال موجود است و لذا با

---

1. disembodied spirit. 2. afterimage.

مرگِ و فنای بدن، از بین نمی‌رود.

۲ـبدن مثالی.[1] شخص با برخورداری از بدنی روحانی، اثیری، فلکی[2] و یا لطیف پس از مرگ باقی می‌ماند. این بدن روحانی را می‌توان بخشی از جسم معمولی شخص در این دنیا دانست، ولی به هر حال بدنی خواهد بود که نهایتاً به هنگام مرگ از بدن جسمانی جدا خواهد گشت.

۳ـتناسخ. شخص با تولد دوبارهٔ خود در بدن‌های جسمانی دیگر تداوم خواهد یافت. شخص ممکن است چندین زندگانی را از سرگذرانده باشد و بدن‌های انسانی مختلفی را اشغال کرده باشد؛ مثل کسی که به خانه‌های مختلفی نقل مکان می‌کند. هم سبک هندی جاودانگی اسطوره‌ای و هم سبک بودایی، از طریق مجموعه‌ای از تولّدها، بقاء را تصویر کرده‌اند، گرچه تفاوت‌های در خور توجهی نیز میان آنها وجود دارد. مورد خاصی از این نحوهٔ بقا، مسخ شدگی[3] است که این احتمال را می‌پذیرد که انسان‌ها ممکن است در شکل حیوان، گیاه و یا دیگر صور حیاتی تولّدی دوباره یابند.

۴ـ رستاخیز (معاد جسمانی). بقای شخص بدین صورت است که مجدداً در همان بدن جسمانی زنده می‌شود. در یهودیت، مسیحیت و اسلام تصور از رستاخیز این است که شخص با همان بدنی که در دوران زندگانی دنیوی اشغال کرده، به زندگی باز خواهد گشت. ممکن است که بدن تبدل یابد و یا روحانی شود، اما با همان شکل و مشخصهٔ سابق احیاء خواهد شد.

این شیوه‌های تخیل بقای شخصی، در سنت‌ها و جوامع دینی زنده، پیچیده‌تر گشته است. گاهی با هم ترکیب می‌شوند، در مواردی دیگر این‌ها تصاویری گذرا هستند از بقای شخصی که پس از نابودی نهایی شخصیت از میان می‌روند. در عین حال روح بدون جسم، بدن مثالی، تناسخ و معاد جسمانی، احتمالاتی اصلی هستند که در جاودانگی

---

1. spiritual embodiment.
2. astral
3. transmigration.

اسطوره‌ای ظاهر می‌شوند و به کمک آن‌ها از بقای شخص، پس از مرگ بدن جسمانی نماد پردازی می‌شود.

تصور این است که هر یک از این گونه‌های بقا از جسمی که متوفا در طول حیات به آن جان می‌داد، مستقل است. جسم می‌میرد اما شخص با شکل متفاوتی از بقا، به حیات خود ادامه می‌دهد. در مورد هر یک از این گونه‌های امید به بقای پس از مرگ بیولوژیک، کشمکش‌های فلسفی مهمی وجود دارد. این کشمکش‌ها ابتدا دربارهٔ این فرض است که یک انسان ضرورتاً وجودی است جسمانی. حتی فعالیت‌های نفسانیِ آگاهی و اراده، لزوماً جسمانی‌اند. این فرض که یک شخص، شخصی است جسمانی، به سه طریق فرمول بندی شده است:

اول، فیلسوفان استدلال کرده‌اند که فعالیت ذهنی منوط است به کارکرد ارگانیسمی فیزیکی به نام مغز. معمولاً این تصور را که فعالیت‌های ذهنی اراده و ادراک، وابسته به کارکرد مغزند، شبه پدیدار انگاری[1] نامیده‌اند. ذهن یک پدیدهٔ ثانوی یا اثر درجه دوم کارکردهای بیولوژیکی مغز تلقی شده است. برتراند راسل فیلسوف استدلال می‌کرد که «آنچه ما حیات ذهنی خود می‌نامیم، ارتباط وثیق دارد با ساختاری مغزی و انرژی جسمانی منتظم».[2] به دیگر بیان فعالیت ذهنی منوط است به برخورداری از یک مغز زنده و سیستم عصبی. مغز نمی‌تواند پس از مرگ دوام بیاورد. با مرگِ بدن، انرژی الکترو شیمیایی آن از دست می‌رود. راسل نتیجه می‌گیرد که «از این رو عاقلانه آن است که فرض را بر این گذاریم که با خاتمه حیات جسمانی، حیات ذهنی نیز خاتمه می‌یابد. چنین استنتاجی بر هر گونه بقای شخصی پس از مرگ خط بطلان می‌کشد» (۸۷: صص ۷-۶).

دوم، از این استدلال در موضع فلسفی ماتریالیزم تقریری قوی‌تر ارائه شد. فیلسوفانی

---

1. epiphenomenalism.

2. organized bodily energy.

چون دی. ام. آرمسترانگ،[1] (۲) ج. ج. سی. اسمارت،[2] (۹۱) و آنتونی فلو[3] (۳۳)استدلال کرده‌اند که فعالیت ذهنی صرفاً وابسته به کارکرد مغزی نیست، بلکه خود این کارکرد است. کل فعالیت ذهنی اعم از اندیشیدن و یا رؤیا چیزی نیست جز فرایندهای الکترو ـ شیمیایی در مغز. ذهن امری جسمانی است و نتیجه شارژهای عصبی مغز است. نمی‌توان ذهن را جوهر غیر مادی و یا جوهر مستقل شخصی به حساب آورد. از این رو از نظر ماتریالیست‌ها، با مرگ مغز فعالیت ذهنی هم مطمئناً متوقف می‌شود. دیگر چیزی نیست که پس از مرگ بدن دوام آورد.

دلیل سومی که بر رابطه ضروری میان یک شخص و یک بدن تأکید می‌کند، مبتنی است بر تحلیل زبان متعارفی که برای صحبت در مورد مردم به کار می‌رود. در زبان متعارف تمامی تعابیری که در بحث از فعالیت ذهنی به کار می‌روند، بدنی جسمانی را مفروض می‌انگارند. فعالیت‌های ذهنی‌ای به مثل دانستن (مسأله را دیدن) ابراز کردن (بیان کردن فکر) عشق ورزیدن (عاطفه دل گرم کننده) و نا آرامی (دل شوره). در همهٔ این مفاهیم بدنی جسمانی مفروض انگاشته می‌شود که موطن این فعالیت‌های ادراکی و ارادی است. حتی بنیادی‌ترین جهت‌گیری ادراک انسان در جهان ـ آگاهی از بالا و پایین، جلو و عقب، چپ و راست، داخل و خارج ـ بر بدن جسمانی مبتنی‌اند. از این رو شخص غیر جسمانی (مجرد) قابل تصور نیست. از این چشم انداز، تعبیر «شخص بدون جسم» حرفی است بی‌معنا، و به این می‌ماند که کسی بگوید «دایرهٔ مربع». انسان، لزوماً جسمانی است (۴۷: صص ۴۵ ـ ۳۴؛ ۱۰۳ بخش ۳۹۰).

این استدلال‌های فلسفی که از اصالت پدیدار ثانوی، ماتریالیزم، و تحلیل زبانی استخراج گشته‌اند، هر گونه اعتقاد به جاودانگی از طریق بقای شخص پس از مرگ بدن را زیر سؤال می‌برند. مطابق هر سه دیدگاه، تصور روح بدون جسم ایده‌ای است غیر

1. D. M. Armstrong
2. J. J. C. Smart
3. Antony Flew

منطقی و ناممکن. همچنین ایدهٔ فعالیت ذهنی بدون جسم ایده‌ای است بی‌معنا. از این رو هر گونه جاودانگی اسطوره‌ای از طریق روح، نفس، یا ذهنِ عاری از جسم، غیر عملی است.

اما بدن مثالی[1] از وضع مطلوب‌تری برخوردار است. یک بدن مثالی مثل بدن جسمانی است (دارای اندازه، شکل، وضع و ابعاد است که بسیاری از کارکردهای انسانیِ منوط به داشتن بدن را مجاز می‌دارد) ولی با یک بدن جسمانی از این حیث متفاوت است که نمی‌توان به سهولت آنرا از طریق ادراکات حسی معمولی تشخیص داد. اما اگر این بدن مثالی همچون بدن‌های جسمانی که ما آن را بدن می‌دانیم، نیست، پس بدن نامیدن آن به چه معنی است؟ فرق یک بدن مثالی که نه می‌توان آن را دید و نه طور دیگری تشخیص داد، با یک بدن خیالی، یک بدن پنداری و یا اصلاً غیر بدن چیست؟

اعتقاد به تناسخ و رستاخیز نیز مشکلات خاص خود را دارد. نه تنها لازمهٔ این معتقدات این است که شخص با مرگِ بدن از میان نرود، بلکه مستلزم باز آفرینی شخص در زمان و مکانی دیگر است (با یک تجسد جسمانی دیگر). چنین اعتقادی این استنتاج را که شخص جدید همان شخص قدیمی است که قبلاً می‌زیسته، با مشکل مواجه می‌سازد. اعتقاد به تناسخ یا رستاخیز برای اینکه انواعی از بقای شخصی معنا پیدا کند، شاید مستلزم انواعی از استمرار شناختی و حقوقی باشد که ما در فصل پیشین مورد بحث قرار دادیم و نیازمند به تداوم قدرت یادآوری و یا مسؤولیت است تا بتوان اثبات کرد که شخص تناسخ یافته و یا مُعاد همان کسی است که قبلاً می‌زیست. ولی این معتقدات نیز در مقابل استدلال‌های فلسفی که تأکید دارند شخص نمی‌تواند پس از مرگِ بدن باقی باشد، آسیب پذیرند.

در واکنش به این استدلال‌های فلسفی، رشته نو ظهور فرا روان‌شناختی در پی شواهدی بوده که به کمک آن نشان دهد فعالیت عقلانی می‌تواند مستقل از بدن انجام

---

1. spiritual body.

پذیرد. شاید فیلسوفان ماتریالیست را این شواهد ادعایی قانع نکند (۳۵)، ولی یکی از مادیون اذعان می‌کند که حتی اگر معلوم شود یک نمونه واحد از فعالیت‌های ذهنی غیر عادی[1] موثق است اثبات شده که استنتاجات ماتریالیزم عاری از صحت است (۱۳: ص ۹۱). برای این که این مقدمه دربارهٔ جاودانگی اسطوره‌ای به انجام رسد، بد نیست نیم نگاهی داشته باشیم به برخی از عرصه‌هایی که در طی آن ادعا شده است شواهد، استقلال فعالیت روحی از بدن را اثبات می‌نماید.

شواهد

در طول تاریخِ ادیان، کاهنان، اهل سرّ، پیامبران، و دیگر کسانی که اهل کشف و شهود دینی‌اند،[2] ادعا داشته‌اند به تجارب خارق العاده‌ای ورای محدودیت‌های معمول بدن دست یافته‌اند. ادراکات فوق حسی در حالات جذبه، و خلع بدن‌های ناشی از خلسه[3] و شهود عارفانهٔ حقایق دیگر، از جمله انواع فراوان تجارب خارق العاده‌ای هستند که در اسطوره‌ها و ادبیات سنت‌های دینی شرح شده‌اند. تا آنجا که به مرگ مربوط می‌شود این‌ها مصادیقی هستند از آنچه ما آن را جاودانگی تجربی نام نهادیم ـ بالاتر رفتن و فرا رفتن از محدودیت‌های بدن. این موارد امکان تعالی حتی در طول زندگی را مطرح می‌دارند.

اخیراً رشته فرا روان‌شناسی هم شواهدی را از تجربه‌های خارق العادهٔ مشابه به رشته تحریر کشیده است. تلاش‌هایی به عمل آمده تا وقوع فعالیت روحی مستقل از بدن به کمک شیوه‌هایی که ادعا می‌شود از اعتبار علمی برخوردارند، بطور مستند اثبات شود. گرچه باز جای شک هست، اما بسیاری از محققان متقاعد شده‌اند که فرا روان‌شناسی شواهد جدیدی را دربارهٔ زندگی پس از مرگ ارائه می‌کند؛ فی المثل «سی.

1. paranormal mental activites.

2. Religious visionaries.

3. ecstatic out of body transports.

دی. براد» فیلسوف اعتراف دارد که واقعیات متعارف دلالتی بر بقای فعالیت روانی پس از مرگ ندارند، اما از سوی دیگر سخنش رابه این ختم می‌کند که «فراوانند پدیده‌های غیر متعارف و کاملاً مورد تصدیق که قویاً گواه بر این گونه تداومند و معدودی از آنها قویاً بیانگر بقای تام وتمام شخصیت انسانی است» (۱۱: ص ۴۳). این شواهد نامتعارف را از سه عرصه اساسی گرد آورده‌اند: ادراکات فوق حسی، تجارب خارج از بدن وتجارب قریب به مرگ. تجربه‌های خارق العاده در این سه عرصه، برای برخی از پژوهشگران شاهدی بوده‌اند بر فعالیت ذهنیِ ورای بدن و بر محتمل بودن بقای پس از مرگ.

در اروپا و آمریکا در واکنش به شور و اشتیاق قرن نوزدهم نسبت به احضار روح، انجمن‌های تحقیقات روحی تشکیل شد تا به بررسی شواهد دال بر ادراک غیر حسی بپردازد. واسطه‌های خلسه که مدعی بودند قدرت روشن بینی دارند، در معرض آزمایش‌های تجربی قرار گرفتند. هدف این پژوهش این بود که با روش‌های علمی تمامی پدیده‌های ذهنی (چه واقعی، چه ادعایی) راکه هیچ تبیین علمی بالفعلی برای آنها وجود ندارد، مورد مطالعه قرار دهند. دیری نکشید که به نظر آمد ادراکات فراحسی، امکان فعالیت ذهنیِ مستقل از مجاری حسیِ معمولِ بدن را تأیید می‌کنند.

افزون بر ادراکات فوق حسی که به زنده‌ها تعلق داشت، واسطه‌ها اعلام می‌داشتند که با مرده‌ها مراودهٔ روحی دارند. جلساتی پر از شور و احساسات با واسطه گران روحی همچون خانم پایپر[1] و خانم لئونارد[2] برگزار شد. آنان در این جلسات تماس‌هایی را با افراد متوفی که برایشان ناشناخته بودند، برقرار کردند. برداشتِ برخی از پژوهشگران این بود که این‌ها نمونه‌هایی از تله پاتی است که طی آن این افراد با ذهن افراد زنده‌ای که فرد متوفی را می‌شناخته‌اند، به طریق تله پاتی تماس برقرار کرداند یا می‌پنداشتند اینها چیزی نیست جز خدعه‌های نمایشی و زیرکانه. اما دیگر پژوهشگران متقاعد شده بودند که ادراکات فرا حسیِ این غیب بین‌ها دلالت دارد که می‌شود با اذهان مجرد مردگان

1. Mrs. Piper
2. Mrs. Leonard

تماس گرفت.(۱۱)

تحقیقات دربارهٔ ادراکات فرا حسی با ادعای برخورداری از شأن و اعتبار علمی هنوز ادامه دارد. جمع آوری شواهد ادعایی در مورد ظهور ارواح، دستگاه‌های الکترونیک ضبط صدای ارواح جنجالگر[1] و مراوده‌های واسطه‌های اهل خلسه که همه، مفادشان بقای انسان پس از مرگ است.(۶) اگر این شواهد پذیرفته گردد، می‌تواند مؤیّد دو استنتاج باشد: یکی این که فعالیت روحی می‌تواند مستقل از بدن صورت گیرد و دیگر این که نفوس خارج شده از بدن، می‌توانند پس از مرگ دوام آورند.

شاهد نوع دومی که فرا روان‌شناسی به بررسی آن پرداخته است، تجربه‌های بیرون از بدن است. تجربه خارج از بدن، به تجربه‌ای می‌گویند که طی آن ظاهراً شخص در خلال آن، از موضعی غیر از آن موضع که با بدنش اشغال کرده، جهان را در می‌یابد. این نوع از تجربه‌ها دو نوعند: یکی خود نگرانه[2] (که در طی آن تجربه‌های خارج از بدنِ شخص، دربارهٔ همین جهان است) و دیگری استعلایی (که در طی آن شخص مدعی داشتن دریافت‌های خارج از بدن است اما از واقعیتی [جهانی] دیگر). به یقین این تجربهٔ نوع دوم که تجربه استعلایی است، خصیصهٔ بارز گزارش‌های عرفای دینی بوده است که مدعی‌اند از کالبدشان خارج شده، به واقعیت دیگر صعود می‌کنند، مثلاً فلوطین، فیلسوف هلنی قرن دوم، مدعی شد در مواقع بسیاری از بدن خود صعود می‌نماید و پیش از این که دوباره به پایین و به بدن تنزل کند، در ورای این جهان و فوق آن با خداوند احساس یگانگی و وحدت می‌کند (انئاد. ج ۴: ص، ۸، ۱؛ ۸۰ : ص ۶۲). اما فرا روان‌شناسی کوشیده است تا این قبیل ادعاهای عرفانی را به گونه‌ای علمی به عنوان شاهدی بر فعالیت ذهنی خارج از بدن و شاهدی بر بقای پس از مرگ بررسی کند.

در دههٔ ۱۹۶۰ رابرت کروکال[3] که کارش تحقیق دربارهٔ تجارب خارج از بدن بود، از

---

1. Poltergeist.
2. autoscopic.
3. Robelt Crookall.

افرادی که مدعی برخورداری از تجارب خارج از بدن یا فرافکنی عِلوی[1] بودند، گزارش‌هایی را گردآورد. ۱۶۰ توصیف را در یک کتاب(۱۸) و ۲۲۲ توصیف را در کتاب دیگر گردآورد و استدلال کرد که «اگر فرافکنی علوی صادق باشد و روح از بدن مجزاباشد، می‌توان انتظار بقا داشت» (۱۹: ص ۱۲).

آزمایش‌هایی که بیانگر اثبات وقوع تجربه‌های خارج از بدن به طریق علمی هستند، مکمل این گزارشهای توصیفی بوده است. «رابرت مونرو»[2] در کتاب «سفرهایی در بیرون از بدن» (۱۹۷۲) توضیح می‌دهد که چگونه با استنشاق عمدی و مکرر بخار سیمان آزمایش‌هایی از تجربه‌های خارج از بدن داشته است. وی اقدام به خود هیپنوتیزمی کرده و بالاخره تکنیک‌هایی را ابداع نموده که به ادعای وی تجربه‌های خارج از بدن را موجب می‌شوند.

روی این تجربه‌ها آزمایش‌هایی علی الادّعا علمی صورت گرفته که معلوم داشته انرژی مغزی فرد که در یک مدار فرکانسی محدود اندازه‌گیری شده است، در طی یک تجربه خارج از بدن، واکنش‌های نامتعارف شیمیایی و پوستی و دیگر ویژگیهای فیزیولوژیکی عجیب و غریب دارد که می‌تواند ثبت و ضبط شود. این ملاحظاتِ قابل سنجش ظاهراً از گزارش‌های توصیفی دربارهٔ تجارب خارج از بدن، تایید علمی به عمل می‌آورند و مؤید این فرضند که می‌توان انتظار داشت انسان‌ها مرگ را از سر بگذرانند.

شاید شایع‌ترین پژوهش در این حیطه که مدعی اعتبار علمی است، مطالعه تجربهٔ افرادِ در آستانهٔ مرگ باشد. گزارش‌های خارق العاده‌ای که ریموند مودی[3](۶۹) از افرادی که به لحاظ بالینی مرده اعلام شده بودند، اما در عین حال باقی مانده‌اند، گردآورده بود، علاقه به چنین تجربه‌هایی را دامن زد. مودی از همه این تجارب یک الگوی کلی[4] به دست می‌دهد و عوامل کلیدی تجاربِ افراد در آستانهٔ مرگ را این گونه مشخص

1. astral projection.
2. Robert Monroe
3. Raymond Moody
4. composit model

می‌سازد: یک همهمهٔ بلند یا یک صدای زنگ‌دار را می‌شنوند، احساس می‌کنند از طریق یک دالان بلند و تاریک منتقل می‌شوند؛ متوفیان محبوب و مورد علاقهٔ خود را می‌بینند؛ به یک «وجود نورانی»[1] برمی‌خورند که جریان زندگی آن‌ها را مرور می‌کند؛ حس می‌کنند که مجبور به بازگشتند و بالاخره بااحساس لذت، عشق و آرامش به این دنیا باز می‌گردند. پژوهش‌های علمی بعدی تأیید می‌کنند که در وقایع مربوط به احتضار، تجارب خارق العاده‌ای رواج دارد؛ مثلاً مایکل سابوم[2] متخصص قلب[3] (۸۹) تشخیص داد که حدود چهل درصد از افرادی که تا آستانهٔ موت رفته و زنده مانده‌اند، از نوعی تجربه خارق العاده سخن می‌گویند. سابوم متوجه شد که اضطراب از مرگ در چنین افرادی به گونهٔ قابل ملاحظه‌ای کاهش یافته و اعتقاد به حیات اخروی در آنان تشدید شده است.

نوشته‌ها و تحقیقات در مورد تجربه‌های مربوط به حال احتضار فراوان گشته‌اند (۷۳: ۸۴، ۴۰). حتی برخی از پژوهشگران استدلال کرده‌اند که تجاربِ مربوط به حال احتضار، شاهدی است قاطع بر زندگی پس از مرگ. ولی دیگران اعتراض کرده‌اند که تجربه‌های در شرف موت دلیلی است که باز حاصل همین زندگانی است؛ حال مهم نیست که تا چه حد به مرگ نزدیک بوده است و از این رو نمی‌توان با این تجربه‌های خارق العاده به گونه‌ای برخورد کرده که گویا گزارش‌هایی هستند از افرادی که از مرگ برگشته‌اند. (۱۵)

پس شاهد بر حیات پس از مرگ چیست؟ در سنت‌هایی دینی شاید بتوان داستان رستاخیز عیسی مسیح را شاهدی بر امکان رستاخیز مسیحیان به شمار آورد؛ و داستانی که می‌گوید بودا همه زندگی‌های گذشته خود را به یاد آورد، ممکن است شاهدی بر امکان حصول همین نوع یادآوری برای بوداییان به شمار آید. به تعبیر دیگر اسطوره‌ها شاهدی هستند برای تایید جاودانگی اسطوره‌ای. پژوهش در زمینه ادراکات خارق‌العاده، تجربه‌های خارج از بدن و تجربه‌های افراد در آستانهٔ مرگ، برای اثبات و

1. being of light.
2. Michael Sabom
3. cardiologist

تقویت اساطیر قدیمی مربوطِ به جاودانگی از داستانی جدید، یعنی علم، بهره می‌گیرد. در این پژوهش به شیوه‌ها و ضوابط علمی توسل می‌جویند تا از اموری که در گذشته صرفاً ادعاهایی در باب تجربه دینی تلقی می‌شدند دفاع به عمل آید. به هر حال در مورد این مسأله هیچ اتفاق نظر علمی وجود ندارد. شاید بسیاری هنوز با برتراندراسل موافق باشند که: استنتاج علمیِ بایسته این است که بگوییم با توقف کارکرد مغز، فعالیت ذهنی هم متوقف می‌شود. در عین حال هنوز هم علم فراروان شناسی عرصه پویایی برای تحقیقات است، چرا که به نظر می‌آید این علم می‌تواند میان اسطوره‌های کهنِ جاودانگی با چارچوب اسطوره‌ای جدیدتر پلی برقرار کند. به هر حال در تاریخ ادیان، جاودانگی اسطوره‌ای زیر چتر تحقیقات علمی عمل نکرده است. به دیگر بیان بطور سنتی، دوام پس از مرگ قضیه‌ای نبوده که به کمک مدرک قبول یا رد شود. در سنت‌های ادیان زنده، اعتقاد به حیات پس از مرگ جزئی بوده است از بافت معتقدات و رسوم دینی که به جوامع انسانی سرزندگی و حیات می‌بخشد. برای فهم جاودانگی دینی، لازم است آن را در بافت وسیع‌تر آن دسته از رسوم دینی قرار دهیم که در تاریخ ادیان با مرگ و مردن مرتبطند.

مرگ و رسوم دینی

در برخی ادیان آداب و رسومی خاص ارائه می‌شود که به فرایند مردن و واقعهٔ مرگ مربوطند. در سنت‌های دینی، هنرهای چگونه مردن به عنوان راه‌کارهایی جهت تحقق بخشیدن به گذار از مرگ ابداع شده‌اند. این هنرها چیزی بیش از نگرش را شاملند و ممکن است شامل زمینه‌های آیینی مهمی برای مردن باشد. گرچه به خاطر محدودیت‌های تجربه انسانی مرگ بیرون از قلمرو این تجربه قرار می‌گیرد، اما فرایند مردن چیزی است که در خلال همین حیات تجربه می‌شود. می‌توانیم با نیم نگاهی به هنرِ چگونه مردن به بررسی رسوم دینی مربوط به مرگ و مردن بپردازیم.

هنرهای چگونه مردن[1]

فنون دینی چگونه مردن، مشتمل است بر تمهیداتی برای مرگ. از آنجا که مرگ در هر لحظه ممکن الوقوع است، یک سنت دینی افراد را به طور کلی ترغیب می‌کند که همواره آماده باشند. ولی به نحو اخص تمهید برای مرگ شکل آیینی را به خود می‌گیرد که باید در خلال جریان مردن انجام شود. بررسی دو مورد از هنرهای چگونه مـردن یکـی در مسیحیت و دیگری در آیین بودا، می‌تواند زمینه‌های آیینی مربوط به مرگ را تبیین کند.

آداب مردن در مسیحیت: در اروپای قرون وسطی کاتولیسیسم رومی هنری از مردن را ابداع کرد (ars moriendi) که به شکل آیین مرگ درآمد. مردن، آیینی بود که شخصِ در حال مرگ آن را اجرا می‌کرد. محتضر که به پشت و رو به آسمان دراز کشیده بود، این آیین را در حضور خانواده، دوستان و همسایگان به جا می‌آورد و یک یا چند کشیش نیز وی را مدد می‌کردند. مرگ آخرین آیین دینی بود،آخرین آیـین عـبادی در زنـدگی یک انسان.

آیین ars moriendi خصوصیات بارزی دارد که می‌توان در یک برداشت کلی از این تمهید آیینی برای مرگ این مشخصات را مرتب و منظم نمود. محتضر به ایمان اقرار کرده و شهادت می‌دهد که به دینِ مسیحیت وفادار است. از آن جا که این ایمان چیزی است که باید در بافت جمعی خانواده و جامعه ظهور یابد، از محتضر توقع می‌رود کـه پـیش از انتقال به عالم مرگ با زنده‌ها صلح و آشتی کند.

محتضر از بازماندگان تقاضای بخشش می‌کند و به نوبه خود کسانی را که مـحتملاً مرتکب خطایی شده‌انـد مـی‌بخشد. مـعمولاً کشیش‌های اعـتراف نـیوش،[2] کـه گـاهی حقوقدان‌ها و محضردارها هم آنان را همراهی می‌کنند، به محتضر در حل و فصل امور عملی‌تر مثل ارث ومیراث ، شروط برای خانواده، و هدیه‌هایی برای فقرا کمک می‌کنند.

1. arts of dying.
2. priest confessors.

عادتاً از طرف بازماندگان هم هدایایی به کلیسا اهدا می‌شود. این اعمال بخشی از مراسم عمومی آشتی بود که به محتضر اجازه می‌داد با آرامش جهان زندگان را ترک گوید.

با نزدیک شدن محتضر به آخرین لحظات زندگی سه عملِ آیینیِ نهایی انجام می‌شود: یک کشیش آخرین اعتراف نسبت به گناهان را می‌شنود و آمرزش صورت می‌گیرد. در آخرین تناول عشای ربانی کشیش نان و شراب عشای ربانی را به محتضر می‌دهد. پس از این مرحله نوبت به آماده سازی روح می‌رسد برای مسافرت و آخرین آیین، تدهین دم مرگ است که بدن را با روغن چرب کرده روح شخص را به خدا واگذار می‌کردند. در پایان برای آن روح و به امید دستیابیش به زندگی جاودان دعای نهایی خوانده می‌شد که در طی آن قرائت ادعیه و خواندن سرودهای روحانی به اوج می‌رسید. پس از این دعای نهایی محتضر برای مرگ آماده می‌گشت و می‌توانست در سکوت منتظر پایان باشد (۱: ۱۸- ۱۴؛ ۶۶: صص ۲۵۰- ۲۳۴).

آداب مردن در آیین بودا: در اروپا مسیحیان آدابی از مردن را به مرحله اجرا می‌گذاشتند که به آنان اجازه می‌داد با وجدانی آرام جهان را ترک گویند، ولی بودائیان تبّت آداب دیگری را برای مردن اجرا می‌کردند. همان گونه که پیش از این یادآور شده‌ایم، در نگرش بوداییان تبت به مرگ، بر آگاهی تأکید می‌شد. غرض از آداب بودایی مردن که در تبّت بسط یافت، این بود که انتقال آگاهی به بیرون از بدن را موجب شود.

ممکن است محتضر عمری را وقف تأملات کرده باشد و آگاهی خود را آموزش داده باشد تا دیگر سطوح واقعیت را نیز دریابد. هنر مردن هم نوعی مشق مراقبه[1] است. در حین گذار از مرگ برای متمرکز کردن توجهاتِ شخص، از صدا و تصویر استفاده می‌شود. عکس‌های مقدس بودا و دیگر وجودات الوهی را دور تا دور محتضر می‌چینند. اگر شخص در زمان حیاتش مرشدی داشته که وی را در تأملات راهنمایی می‌کرده است، عکسی نیز از آن مرشد (گورو) در کنار بستر محتضر می‌گذارند؛ نه فقط

1. meditation practice.

به این خاطر که اینها تصاویر اسوه‌های دینی است بلکه به این خاطر که این تصاویر برای بردن آگاهی به ورای جسم در حال مرگ مددکارانی قوی هستند. به هنگام آمادگی برای مرگ تمرکز روی تصاویر مقدس، آگاهی آرام و کنترل شده‌ای را به بار می‌آورد.

هنگامی که شخص به حال مرگ می‌افتد، روحانیون در گوش او ادعیه و اوراد مقدسی را می‌خوانند. که «منتره» mantra نامیده می‌شود. منترهٔ «ام مونی مونی مها مونی یه ساواهه» به محتضر کمک می‌کند تا بر نفس کنترل داشته باشد. آخرین منتره در تأملات بوداییانِ تبت «ام مانی پادم هوم» نام دارد و آخرین وردی است که محتضر باید بشنود. تکرار این اوراد به آگاهی تمرکز می‌دهد و اندیشه‌ها و امیال منفی را تحت کنترل در می‌آورد، به گونه‌ای که شخص می‌تواند به راحتی فرایند مرگ را پشت سر بگذارد. حتی آن موقع که آگاهی از بدن جدا شده است امکان دارد که هنوز هم یک روحانی، فرد را در مسیر مرگ راهنمایی کند؛ او دستور العمل‌ها و دعاهایی می‌خواند که به شخص در گذار از مراحل خارق العاده پس از مرگ کمک می‌کند. در آداب مرگ در میان بودایی‌های تبّت، بر آخرین اندیشه‌های شخص پیش از مرگ تأکیدی فراوان شده است. این آخرین اندیشه‌ها بیانگر وضعیت ذهنی‌ای هستند که فرد طی آن در گذشته است. از آنجا که زندگی اخروی را آگاهی تعیین می‌کند، این اندیشه‌های آخرین، نشان می‌دهند که چه نوع حیات آتی را می‌توان برای دوران پس از وفات شخص انتظار داشت. از این رو هر یک از اجزای آیین مرگ برای آن در نظر گرفته شده بودند که یک آگاهی متمرکز، کنترل شده و آرام به بار آورند. هر چند دعاهای روحانیون و خانواده، ممکن است به شخص کمک کند، اما جزء اساسی یک گذار موفق آگاهی متمرکز او است. گرچه با سال‌ها تأمل می‌توان این آگاهی را فرا گرفت، اما نهایتاً در آداب مرگ است که این آگاهی تست می‌شود (۲۸؛ ۷۰: صص ۷۹-۷۸).

بنابراین، آداب مرگ نمایانگر راه کارهایی است که طی آن می‌توان معتقدات دینی مربوط به احتضار، مرگ، و پس از مرگ را مشاهده کرد. هم آداب مسیحی‌ها و هم آداب

بودایی‌ها، محتضر را در مواجهه‌اش با مرگ کمک می‌کند. اما دلواپسی هر کدام به وضوح متفاوت است. آداب مرگ در مسیحیت وجدانی آرام را تدارک می‌بیند، حال آن که آداب بوداییِ مرگ، یک آگاهی متمرکز را می‌پرورد. با وجود این، هر دوی آنها فرایندی از مردن را حمایت می‌کنند که تأکید دارد شخص در بافت یک جامعه دینی تمامیت دارد و به او اجازه می‌دهد که با حمایت آن جامعه، مرگی کاملاً انسانی داشته باشد.

مراسم وفات

مراسم دینی[1] که پس از فوت یک شخص برگزار می‌شود، نشانگر اهمیت آن مرگ در حیات یک جامعه است. در واکنش یک جامعه به مرگ، فعالیت‌های آیینی بسیار متفاوتی ممکن است انجام شود. مثل مراسم کفن و دفن جسد، مراسم عزاداری، یادبودها، بزرگداشت‌ها و قُبّه و بارگاه برای متوفا. این اعمال نشانگر نوعی تعهد نسبت به فرد متوفا به عنوان یک فرد اجتماعی است. این مراسم افراد متوفا را در جامعه‌ای جای می‌دهد که هم زنده‌ها و هم مرده‌ها را در برمی‌گیرد. برای هرگونه جاودانگی فرهنگی، این سنخ مراسم امری است ضروری.

به لحاظ آیینی هر مرگ در آنِ واحد گویای دو نوع رخداد در یک جامعه است: یک گذار و یک بحران. از آنجا که مرگ هم یک گذار شخصی است و هم یک بحران اجتماعی، می‌توان آیین‌ها و مراسمی راکه در واکنش به مرگ برگزار می‌شود، آیین‌های گذار و آیین‌های بحران دانست.

آیین‌های گذار. آن دسته از شعایر مربوط به مرگ را آیین‌های گذار می‌نامیم که نماد تحول از یک حالت وجود به حالت دیگر و از حیات به مرگند. از این حیث شعایر مرگ را می‌توان با دیگر آیین‌های گذار مثل آیین‌های تولد، بلوغ و ازدواج مقایسه کرد که در چرخهٔ زندگی، تحول از وضعیت پیشین به وضعیت جدید را به گونه‌ای نمادین نشان

---

1. ritual practices

می‌دهند. گذار از مرحله پیش از تولد به تولد، از کودکی به بلوغ و از تجرد به تأهل نیز ممکن است به عنوان گذارهای آیین‌مندی به رمز آیند که نشانگر مرگِ وضعیت پیشین و تولد وضعیت تازه هستند.

اما در این میان مرگ به شکلی ویژه، گذاری است بسیار پرمشقت[1] در چرخه حیات. از این رو آیین‌های گذارِ از مرگ، مقتضیِ تلاش، انرژی و هزینه‌ای است مهیب تا اطمینان حاصل آید که فرد متوفا باز هم به عنوان شخصی اجتماعی در جامعه داخل است.

«آرنولد ون گنپ»[2] مردم شناس، الگوی اساسی تمامی آیین‌های گذار را ترسیم کرده است. وی در کتاب «آیین‌های گذار» استدلال می‌کند که گونه‌ها فراوان و متکثرند، اما در زیر آنها همواره یک الگوی واحد و تکرار شونده به چشم می‌خورد: «الگوی آیین‌های گذار»، حال چه آگاهانه بیان شده باشد یا مُضمر باشد، (۱۰۴: ص ۱۹). این الگو سه لایه دارد: جدا سازی، انتقال، الحاق. در آیین گذار، شخص از موقعیت سابق خویش در جامعه جدا می‌شود تا دوباره به موقعیتی جدید داخل شود. به هر حال، در این میان، مرحله گذار و عبور از مرز وجود دارد که طی آن فرد نه در موقعیت سابق است و نه در موقعیت جدید. کارکرد مراسم مرگ پل زدن روی این مرحله از گذار است؛ مرحله‌ای که در آن شخص فردی زنده تلقی نمی‌شود و در عین حال هنوز به عالم اموات ملحق نگشته است. مراسم جدا سازی اولین مرحله در آیین گذار است، کار مراسم این است که فرد متوفا را از جهان زندگان جدا سازد. در مراسم جدا سازی تکیه روی جسد است. وی را به خارج از خانه منتقل می‌کنند، غسل می‌دهند، تدهین می‌کنند، مومیایی می‌نمایند، یا طور دیگری وی را آماده می‌سازند. سپس شیوه‌هایی را برای خلاصی از جسد به کار می‌برند، یا در زمین دفنش می‌کنند، یا می‌سوزانند و خاکستر می‌کنند و یا به حال خود رهایش می‌کنند. جسد فرد متوفا نه تنها از زنده‌ها، بلکه از دارایی وی نیز جدا می‌شود، چرا که دارایی او را یا می‌سوزانند، یا دفن می‌کنند و یا درمیان بازماندگان تقسیم می‌کنند.

---

1. highly charged transition.
2. Arnold van Gennep

همچنین در خلال اولین مرحله، جسد را از همهٔ بقایای غیر جسمانی، و غیر مادی شخص که گمان می‌رود پس از مرگ دوام یابند، جدا می‌سازند. به هر حال در این مرحله از آیین گذار، آن روح ماندگار را به طور کامل داخل در عالم اموات به حساب نمی‌آورند.

با آغاز مرحله جدا سازی، عزاداران ممکن است از انجام برخی امور بپرهیزند و بویژه خویشاوندان و آشنایان نزدیکِ متوفا ممکن است فعالیت‌های اجتماعی متداول را کنار گذارند.

معوق گذاردن زندگیِ روزانه، مشخصهٔ دومین مرحله در آیین گذار است یعنی مرحله انتقال، که در طی آن هم عزاداران و هم میت داخل چیزی می‌شوند که «فان گنپ» آن را «جهان خاص» نامیده است. این مرحله از انتقال، نوعی از مرگ اجتماعی را برای عزاداران در بردارد و در خلال آن زندگی اجتماعی معمولی متوقف می‌گردد.

این مرحله که در آن شور و نشاط به حال تعلیق در می‌آید عزاداران را در واقعه اجتماعی مرگ، با متوفا پیوند می‌دهد. عزاداران ممکن است لباس‌هایی خاص بپوشند، از خوردن غذاهای بخصوصی خودداری کنند و مقررات و محرمات دیگری را رعایت دارند. در حالی که در این مرحلهٔ از گذار ممکن است احساسات فردیِ فقدان، غم و داغداری هم ابراز شود، اما مشخصهٔ این مرحله یک سلسله آداب اجتماعی است، آدابی که این «جهان خاص»، جهان مشترک میان زندگان و مردگان، را در مرز میان حیات و مرگ پدید می‌آورد.

بازماندگان در این مرحله از گذار (یا چیزی که فان گنپ آن را مرحله آستانه‌ای نامیده است) مراسم عزاداری برپا می‌کنند. رنگ سمبلی است مشعر بر عالم خاصِ مرگ. استفاده از رنگ سیاه به عنوان سمبل مرگ به طور گسترده رایج بوده است، اما در برخی از فرهنگ‌ها برای دلالت بر دوران عزا از رنگ قرمز و یا زرد استفاده می‌شود.(۱۰۲) مو را ممکن است سمبلی خاص از حیات بدانند و رفتاری خاص با آن داشته باشند و در دوران گذار یا آن را بچینند یا در پریشانی به حال خود رها کنند. در خلال گذارِ از مرگ

برای نشان دادن حرکت ممکن است ازطبل ودهل، ضرب وموزیک نیزاستفاده شود.(۸۳)

انجام این آداب و امثال آن، علامت عبور از مرز میان حیات و مرگ در خلال دوره‌ای است که طی آن فرد متوفا نه در این جهان است و نه در آن جهان. طول زمانی دوران گذار مختلف است. معمولاً سه عامل مدت آن را تعیین می‌کند: اول: عزاداران مدتی را در این مرحله باقی می‌مانند که معتقدند فرد متوفی به جهان اموات ملحق می‌گردد. طول دوران عزاداری ممکن است به اندازه زمانی باشد که گمان می‌شود روح برای وصول به عالم نیاکان و پذیرفته شدن در آن عالم به آن نیازمند است؛ دوم: زمان دورهٔ گذار ممکن است به خویشاوندی و یا روابط اجتماعی با متوفّا بستگی داشته باشد. از این رو خویشاوندان نزدیک‌تر دوران طولانی‌تری از عزاداری را رعایت می‌کنند. و بالاخره در صورتی که فرد متوفا در آن جامعه از مکان و موقعیت اجتماعی مهمی برخوردار بوده است، دوران گذار دیرپاتر است و دارای اثراتی گسترده‌تر. در واکنش نسبت به مرگِ زُعما، رؤسا و پادشاهان ممکن است تمامی جامعه زندگی معمولی خود را معلق گذارند و دوران عزاداری ممکن است طولانی‌تر باشد (۱۰۴: صص ۴۸- ۱۴۷).

پس از پایان آن دوره، آیین‌های الحاق مکمل آیین‌های گذارند. معمولاً آیین الحاق، همان مجلس شام است که پس از عزاداری و به یاد بود میت برگزار می‌شود. این شام، دوباره بازماندگان را به عنوان یک گروه به هم می‌پیوندد، ولی گاهی تصور می‌شود که فرد متوفا در این جمع حضور دارد. مراسم دعا، سرود و رقص انجام می‌گیرد و بدین وسیله از الحاق موفق فرد متوفا به آخرت استقبال کرده و آن را جشن می‌گیرند. اما آرامگاه‌ها، یادبودها، و مراسم بزرگداشت علامت و رمزی از الحاق مجدد فرد متوفا به حیات جمعی و مستمر جامعه‌اند. این رسوم یاد شخص را زنده داشته و بدین طریق اجازه می‌دهند شخص به عنوان عضوی از جامعه در یک جاودانگی فرهنگی، ادامه حیات دهد.

آیین‌های بحران. تلاش‌های عملی برای الحاق مجدد فرد متوفا به یک جامعه انسانی مستمر، که مردگان و زندگان هر دو را در برمی‌گیرد، گویای آن است که آیین‌های مرگ، واکنشی هستند در مقابل بحران اجتماعی از هم گسیختگی که با هر مرگ به وجود می‌آید. از آنجا که یک جامعه از ارتباطات اجتماعی اعضایش ساخته شده، وقتی هر یک از این اعضا بمیرند، خود آن جامعه نیز «می‌میرد». پس آیین‌های مرگ را می‌توان آیین‌های بحران دانست که هدفشان آن است که به کمک اتصال مجدد روابطی که با مرگ از هم گسسته شده روابط اجتماعی را که یک جامعه از طریق آن زندگی می‌کند احیا نموده و جامعه را به حال اول بازگردانند.

«رابَرت هرتز»[1] تأثیر از هم گسیختگی بحران مرگ بر جوامع انسانی را مورد ملاحظه قرار داده است. او می‌گوید:« وقتی کسی می‌میرد جامعه... خیلی بیشتر از یک جزء را از دست می‌دهد؛ یک مرگ دقیقاً به اصلِ حیات آن جامعه و به ایمانی که آن جامعه به خود داشته است، ضربه می‌زند» (۴۶: ص ۷۸). غرض از مراسم و آیین‌های پس از مرگ تجدید حیات یک جامعه است و تأیید مجدد ایمانی که به وجود جمعی و مستمر خود داشته است. هرتز بر سه عنصر اساسی در آیین‌های عزا انگشت می‌گذارد: جسد، روح و عزاداران. گرچه هرتز نمونه‌هایش را از یک جامعه محدود یعنی «ناگاجودیَک‌های» برنئو[2] استخراج کرده، اما نتیجه می‌گیرد که آیین‌های مرگ ممکن است این هر سه عنصر را به هم پیوند زند تا ساخت اصلی جامعه‌ای را که به وسیله مرگ گسیخته شده، رفو کند.

«ناگاجودیَک‌ها» پس از آن که مرگی رخ دهد، فوراً جسد را در محل دفن نهایی‌اش قرار نمی‌دهند. طی یک سوگواری طولانی جسد را یا در خانه یا در یک جعبه چوبی کوچک و یا روی یک سکوی کوچک مسقف قرار می‌دهند. جسد آن قدر در آن مکان می‌ماند تا گوشت‌ها از جسد جدا شده و استخوان‌ها خشک شوند. در طول مدتی که معتقدند روح به عالم اموات سفر می‌کند، جسد را از دیگران جدا می‌کنند. دیک‌ها

1. Robert Hertz

2. Ngaju Dyak of Borneo.

معتقدند که تجزیه و تلاشی جسم مشعر بر کمال روح است. فکر می‌کنند هنگامی که جسد در حال متلاشی شدن است، روح آن اطراف در حال تردد است و یا به خانهٔ قدیمی‌اش باز می‌گردد. در خلال این مدت عزادارن باید از جسد مراقبت کنند. آنان جسد را می‌شویند؛ بالای سر آن کشیک می‌دهند؛ غذا برایش پیشکش می‌آورند و برای دور کردن ارواح خبیثه زنگی را به صدا در می‌آورند. در عین حال جسد، کانون آلودگی و خطر است و عزاداران می‌باید با احتیاط‌های آیینی خاصی خود را از آن محافظت کنند. در واقع قید و بندهایی که رسم و رسوم در خلال تجزیه جسد متوفا بر رفتار آنان می‌گذارد، فعالیت‌های اجتماعی معمولی آنان را محدود می‌کند. بالاخره برگزاری یک ضیافت بزرگ و دفن استخوان‌ها در محل آسایش ابدی نشانه پایان دوران عزاداری است. این ضیافت پایانی که ماه‌ها پس از مرگ شخص انجام می‌گیرد جسد، روح و عزاداران را به هم پیوند می‌دهد و همچنین دفن نهایی متوفا را تدارک می‌کند، ورود میت به سرزمین مردگان را تأیید می‌کند و قید و بندهای عزاداری را از زندگان برمی‌دارد تا زندگی عادیشان را از سر گیرند. این ضیافت بزرگ، روزها و یا حتی هفته‌ها به طول می‌کشد. جسد که دیگر چیزی جز استخوان‌هایی خشک و تمیز از آن باقی نمانده، دیگر شیء خطرناکی نیست و ترس از آن بی‌مورد است. وقتی استخوان‌ها را طی مراسمی طولانی در قرارگاه نهایی قرار می‌دهند، با آن با حرمت برخورد می‌کنند. اینک بحران جسد خاتمه یافته است. تا پیش از این، جسد در جامعه حضوری آلوده داشت و آن را ناپاک تلقی می‌کردند؛ البته نه از نقطه نظر بهداشتی، بلکه از زاویه‌ای که «مری دوگلاس»[1] مردم شناس آن را ناپاکی آیینی می‌داند: ناپاکی یعنی «شییء خارج از محلش».(۲۰) در این ضیافت بزرگ دیگر جسد ناپاک تلقی نمی‌شود، چرا که بالاخره در مکان شایسته خود قرار گرفته است و محل دفن نهایی، برای جسد مکانی شایسته را فراهم می‌آورد، زیرا احساس می‌کنند این مکان، هم بازماندگان را از جسد جدا می‌کند و هم مکانی امن

1. Mary Douglas

برایشان فراهم می‌آورد تا با متوفا در تماس بوده و یادش را گرامی دارند.

با دفن نهایی استخوان‌ها بحران «روح» نیز خاتمه می‌یابد. چنین احساس می‌شود که اینک آن روح سرگردان به گونه‌ای قطعی در دهکده اموات مستقر گشته و به نیاکان خانوادگی خود پیوسته است. برگزار کنندگانِ ضیافت بزرگ، پیروزی روح را به نمایش می‌گذارند. آنان با دعا و سرود از «تمپون تلون» راهنمای ارواح[1] ـ که از طرف خداوند به راهنمایی اموات منصوب گشته ـ طلب می‌کنند تا روح را در سفرش به خانه جدید همراهی کند. کاهن در حالی که طی یک شوریدگی آیینی، می‌رقصد، عرق می‌ریزد و کف بر دهان می‌آورد مسافرت به عالم اموات را شرح می‌دهد. با گذاردن استخوان‌ها در آرامگاه خانوادگی گمان می‌رود که روح متوفا دوباره به نیاکان خود ملحق گشته است.

بالاخره با این ضیافت، دوران عزاداری خاتمه می‌یابد و بستگان اجازه می‌یابند تا به زندگی عادی جامعه خود باز گردند. بحران عزاداران پایان می‌یابد. با این ضیافتِ جمعی و پایانی، ملازمت آنان با مرده که موجب شده بود از جامعه جدا شوند نیز به پایان می‌رسد. بستگان در یک رودخانه استحمام می‌کنند و حیوانی را به نشانه پاکی و خلوص جدید خود قربانی می‌کنند. در خلال ضیافت عزا، آنان آزاد بوده‌اند تا با دیگر افراد تعامل و تبادل داشته باشند، چون همه جامعه در مراسم شرکت جسته‌اند. عزاداران که با توفیق، بحران مرگ را پشت سر گذاشته‌اند، اینک می‌توانند در جامعه‌ای که به حال سابق برگشته، زندگ معمولی خویش را از سرگیرند.

پس آداب مربوط به مرگ واکنشی هستند به بحران‌هایی که جسد، روح و عزاداران به وجود آورده‌اند. هر یک به طریقی در واقعه درگیرند، اما بحرانی که هر یک به وجود آورده‌اند، برای آن جامعه به عنوان یک کل از طریق برگزاری مراسم، حل و فصل می‌شود. رسوم «دیک‌ها» که رابرت هرتز آن را توصیف و تبیین کرده، حل و فصل آیین‌مند مرگ را در یک جامعهٔ محدود نشان می‌دهد. بررسی بحران مرگ و طریقه حل و

1. psychopomp Tempon telon.

فصل این بحران در جامعه کوچکی که درآن روابط تنگاتنگ خویشاوندی، افراد را به هم پیوند زده، نسبت به جوامع گسترده و پر تراکم راحت‌تر است. در عین حال آیین‌های مرگ ممکن است در جوامع وسیع‌تر نیز کارشان واکنش در مقابل بحران مرگ باشد و ترویج برداشتی از یک جامعه که زندگان و مردگان هر دو را در برمی‌گیرد.

آیین نفی و طرد.[1] «رابرت هرتز» متوجه شد که در میان ناگاجودیک‌ها رسمی وجود دارد که افراد معینی را از جامعه جدا می‌کند. برخی اشخاص با ابزارِ مرسوم و متداول شعائرِ مرگ، مجدداً به پیکره جامعه پیوند زده نمی‌شوند، بلکه مرگ آنها را از جامعه جدا می‌کند. مرگ برخی افراد، یا به دلیل برخورداری از شأن اجتماعی پایین، و یا در هم شکستن نظام اخلاقی جامعه، و یا از آن رو که فرد به طریقی از دنیا رفته که غیر طبیعی قلمداد می‌شود (مثل خودکشی، غرق شدگی، دچار آمدن به رعد و برق، یا مردن به هنگام وضع حمل) با آیین نفی و طرد همراه است.

هرتز گوشزد می‌کند که «در این موارد با مرگی ازلی مواجهیم، چرا که جامعه همواره در مقابل این افرادِ نفرین شده نگرش طردی را که از ابتدا اتخاذ کرده بود، حفظ خواهد نمود» (۴۶: ص۸۶). آیین نفی و طرد به جای اینکه افراد را به یک جامعه تجدید شده که زنده‌ها و مرده‌ها هر دو را در برمی‌گیرد، بازگرداند، علی الدوام برخی افراد را از دایره انسانیت خارج می‌سازد.

دفع، مستلزم رسومی است که با آیین‌های متداول جذب معارضند. در آیین‌های دفع اغلب مراسم عزای مرسوم، معکوس می‌شود، جایی که حسب المعمول بایستی دفن کنند می‌سوزانند و اگر بنا بوده مطابق معمول بسوزانند، دفن می‌کنند؛ مثلاً گزارش شده که برخی از گروه‌ها در آمریکای مرکزی مرده‌هایشان را در زمین دفن می‌کنند، اما اجساد بزهکاران را روی زمین به حال خود وامی‌گذارند. بومیان آمریکا در آلاسکا مراسم دفنی انجام می‌دهند که طی آن جسد باروغن، خزه و چوب‌های آب آورده سوزانده می‌شود،

---

1. Exclusion.

اما اجساد بزهکاران را به حال خود رها می‌کنند تا بپوسند. دراین موارد اعمّ ازاینکه شیوه معمول، دفن میت در زمین باشد و یا سوزاندن وی، در هر دو حال اقتضای آیین دفع این است که جسد را صرفاً روی زمین به حال خود واگذارند. (۳۷: ج‌اول، صص ۴۰۰-۳۹۹).

به هرحال در همهٔ آیین‌های دفع رها کردن جسد به حال خود یک جزء لازم نیست. در خصوص هیداتسه‌سوهای[1] آمریکای شمالی، رسم معمول و متعارف رها کردن جسد به حال خود بوده است؛ معمولاً خلاصی از اموات [عادی] بدین گونه بوده که جسد را روی یک داربست قرار می‌دادند. ولی قاتل‌ها بعد از مرگ از جامعه انسانی مجزا بودند و این تنها بدن‌های آنها بود که در زمین دفن می‌شد (۱۰: ص ۲۱۹).

از این رو آیین‌های دفع صرفاً بی‌اعتنایی به میت را نشان نمی‌دهد، بلکه مشعر بر رسومی خاصند که در مورد جسد اشخاصی معین انجام می‌شود تا بدین طریق آنها را از جامعه انسانی مشتمل بر مردگان و زندگان دفع کنند.

یک مشاهده‌گرِ دیگر، پنجاه سال پس از بررسی مراسم تدفین دیک‌ها توسط رابرت هرتز، به میان این قبیله رفته و آیین دفع را مورد تأیید قرار داده است. هانس شارر[2] گزارش کرده که جامعه مانع ورود بردگانی که شجره‌نامه‌ای نداشته و امیدی به حیات دیگر نداشتند به دهکدهٔ اموات می‌شد. این بردگان که نتوانسته بودند شجره نامهٔ خویش را معلوم دارند، از داشتن چیزی که ما آن راجاودانگی نیاکانی نامیدیم، محروم بودند. آنان هیچ ارتباط سمبلیکی با یک خط بیولوژیکی مستمر که از والدین و فرزندان تشکیل شده و با مرگ از هم نمی‌گسلد، نداشتند. اضافه بر آن آنها به خاطر اعتقاد رایج آن جامعه مبنی بر این که بردگان در جهان اموات جایگاهی ندارند، از چیزی که آن را جاودانگی اسطوره‌ای نامیدیم نیز محروم بودند.

شارر دریافت که این بردگان که از یک گذشته کاملاً انسانی منسلخ‌اند، از یک آیندهٔ کاملاً انسانی نیز بریده‌اند. آنان «بدون تشریفات و در دور دست‌ها در اراضی متروک یا

---

1. Hidatasa Sioux.
2. Hans Scharer.

جنگل‌ها دفن می‌شوند» (۹۰: ص ۴۴). در این مورد آیین دفع، یک طبقه کامل از انسان‌ها یعنی بردگان را از جاودانگی فرهنگی که رسومات معمول جامعه آن راارائه می‌نماید، محروم می‌سازد. این بردگان که در زندگی منزلت انسانی‌شان انکار شده، در مرگ نیز از دایرهٔ انسانیت بیرون رانده می‌شوند. آیین‌های دفع بر اهمیت شعائر مرگ در بازسازی جامعه انسانی‌ای که با مرگ مواجه شده، تأکید می‌گذارد. این آیین‌ها یک تصویر رایج از جامعه راتقویت کرده و با آنچه جامعه آن را دفع می‌کند، جامعه را تعریف و تحدید می‌کند. این گونه رسوم منحصر به جوامع دور، عجیب و غریب و به اصطلاح بدوی نیست؛ مثلاً در اروپای قرون وسطی نیز، بزهکاران، مرتدین، و کسانی که خودکشی می‌کردند، از دفن شدن در فضای مقدس کلیسای مسیحی، حیاط کلیسا، و یا گورستان محروم بودند. بدن آنان را پس از مرگ در خیابان می‌کشاندند؛ در معرض دید عموم می‌گذاشتند؛ مورد ضرب و جرح قرار می‌دادند و به جای دفن، می‌سوزاندند. آن گونه که «فیلیپ آریز»[1] مورخ گفته اجساد این مطرودانِ اجتماع را «در محیط باز و یاجایی که بعداً زباله دانی نامیده شد، رها می‌کردند» (۸: ص ۴۲). این اموات را انسان نمی‌دانستند که بخواهند در مورد آنان عمل الحاق را انجام دهند، بلکه فضولاتی بودند که می‌باید طی یک آیین دفع دور ریخته می‌شدند.

در ادوار جدیدتر، اهالی ایالات متحده کسانی را که از یک منزلت انسانیِ کامل محروم بودند، به بردگی می‌گرفتند. «آلکسیس دوتوکویل»[2] جامعه شناس فرانسوی که در ۲ - ۱۸۳۱ از آمریکا دیدار داشته، نهادهای اجتماعی آمریکا از جمله رسم برده‌داری را مورد بررسی قرار داده است. وی می‌نویسد: «فروتریِ یک برده درست تا حیطه‌های جهان دیگر هم ادامه دارد. وقتی نگروها[3] می‌میرند، استخوان‌هایشان را دور می‌ریزند و حتی در مرگ هم مساوات رعایت نمی‌شود و تبعیض وجود دارد» (۱۰۱: ج اول، ص ۳۷۴).

---

1. Philippe Aries.
2. Alexis de Tocqueille
3. Negro

از این رو آیین‌های مربوط به مرگ تجربه‌هایی عملی هستند برای ایجاد هویت انسانی در درون یک جامعهٔ انسانی. این آیین‌ها، آیین‌های گذارند و انتقال شخص از مقام و موقع سابق را به مقام و موقع تازه، مجاز می‌دارند و در عین حال آیین‌های بحرانند و جامعه‌ای را که با مرگ هر یک از اعضایش به فروپاشی تهدید می‌شود، به حالت اول بر می‌گردانند. همان گونه که «آرنولد ون گنپ» و «رابرت هرتز» عنوان داشتند، معتقدات دینی در مورد بقای شخصی پس از مرگ تنها در حیطه این زمینه‌های اجتماعی، شعائری و رسومی معنا پیدا می‌کند. اعتقاد به بقای شخصی را نمی‌توان به شکلی جدا مورد ملاحظه قرار داد، بلکه باید در بستر رسومی که به انسان‌ها اجازه می‌دهد در داخل یک جامعه انسانی، مرگی انسانی داشته باشند، مورد ارزیابی قرار گیرد.

دین، مرگ و مردن

انسان موجودی است چند بعدی-نوعی حیوان است، یک فاعل آگاه و یک فرد اجتماعی است. اینها ابعاد زیستی، روانی و اجتماعی هویت فرداند. نمادگرایی دینی می‌تواند این ابعاد را معنی بخشد. انسان‌ها موجوداتی هستند نماد پرداز، بهره گیرنده از نماد و دارای نماد. طبق تعریف، دین بستری است که جدی‌ترین فعالیت‌های نمادین انسان در آن صورت می‌گیرد. دین صرفاً مسأله اعتقاد نیست، بلکه عبارت از رسومی پویاتر هم هست و مشخص می‌سازد که انسان بودن در پیوند با دیگر انسان‌ها یعنی چه. ادیان از طریق اعتقادات، اعمال و تعامل میان افراد تجربه انسان بودن را به بار می‌آورند.

از آنجا که زندگی انسان چند بعدی است، مرگ وی را نیز باید در چندین سطح مختلف فهمید. مرگ یک انسان صرفاً توقف برخی کارکردهای بیولوژیک نیست؛ بلکه یک حادثه روانشناختی برای هر فرد و یک رخداد اجتماعی برای هر جامعه نیز محسوب می‌شود.

زیگموند فروید بر این پای می‌فشرد که یک رویکرد روانشناختیِ صحیح نسبت به

مرگ منوط است به قبول مرگ به عنوان پایان کار یک انسان. از نظر فروید هر رهیافت دیگر، انکار یا طفره رفتن غیر صحیح از واقعیت است، اما روانکاوِ فروید گرا رابرت جی. لیفتون نظری مخالف بافروید داشت، زیرا او می‌گفت انسان‌ها برای این که به مرگ اصیل انسانی بمیرند به نمادهایی از جاودانگی نیازمندند. سمبل‌های جاودانگی ، صرفاً نشانهٔ انکار، طفره روی و یا فتور و رخوت نیستند، بلکه موجب تأیید صحیح روابط انسان با خانواده، جامعه، فرهنگ، طبیعت و یا حتی کل جهان می‌شوند. حتی زمانی که به نظر آید مرگ، این روابط راز هم گسیخته است، ارتباطات سمبلیک به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا مرگ اصیل انسانی[1] داشته باشند و انسانیت دیگر مردگان را مورد تصدیق قرار دهند.

مرگ انسان‌ها رخدادهایی منفرد نیست؛ بلکه در بسترهای اجتماعی خاصی رخ می‌دهد. طبقه‌بندی‌های اجتماعی جوامع را منقسم می‌نماید: جنسیت، سن، منزلت، ثروت، قومیت و غیره. این طبقه‌بندی‌ها در این که افراد مختلف، در یک جامعه واحد، کجا، کی و چگونه بمیرند موثرند. اضافه بر آن افرادی خاص ممکن است از مشارکت تام در یک جامعه محروم شوند و حتی در زمان حیات به حالتی از مرگ اجتماعی دچار آیند.

به رغم تمامی این تقسیمات، یک جامعه در مواجهه با مرگ، مجموعهٔ نسبتاً واحدی را تشکیل می‌دهد. از آنجا که جامعه برآیند شبکه‌ای از روابط میان افراد است، در هر جامعه‌ای با مرگ یک شخص شکاف ایجاد می‌شود. از این رو گروه‌های اجتماعی مایلند از طریق آیین و رسوم اجتماعی بر وحدت خود مهر مجدد زنند. این رسوم وحدت جامعه را که به گونه‌ای گریز ناپذیر با مرگ از هم گسیخته است، مرمت می‌کند.

دین فرایند مردن و واقعهٔ مرگ را به انگاره‌هایی از جاودانگی مبدّل می‌سازد. ما همواره با چهار شیوه اساسی سر و کار خواهیم داشت که رسوم و معتقدات دینی از طریق آن از مرگ بالاتر و فراتر می‌روند. این انگاره‌های جاودانگی (نیایی، تجربی، فرهنگی و اسطوره‌ای) چهار شیوه‌ای هستند که انسان‌ها کوشیده‌اند از طریق آن مرگ

1. authentically human death.

یک انسان را معنی‌دار سازند. از آن جا که اینها اغلب در تاریخ ادیان ظهور یافته‌اند، ما در طول این کتاب مکرر با این انگاره‌های جاودانگی مواجه خواهیم بود.

اول جاودانگی نیایی است که فرد را به زنجیره بیولوژیکی مستمری از پدران و فرزندان پیوند می‌زند. ظاهراً مرگ والدین رخنه‌ای غیر قابل عبور ایجاد می‌کند، اما رسوم و معتقدات مربوط به جاودانگی نیایی می‌کوشد هرگونه رخنه و جدایی به وجود آمده توسط مرگ را بپوشاند. در جاودانگی نیایی والدین از طریق فرزندان به حیات خود ادامه می‌دهند. والدین، پدر بزرگ‌ها، مادر بزرگ‌ها و حتی نیاکان دورتر از طریق آداب خاصی که ارجگذاری، تکریم، حرمت و خدمت به «میت زنده» را نشان می‌دهد، به معنای واقعی زنده نگاه داشته می‌شوند. جاودانگی نیایی فراتر رفتن و بالاتر رفتن از مرگ را تا آنجا پیش می‌برد که می‌گوید نیاکان از طریق فرزندان به زندگی ادامه داده و بر اولاد و احفادشان تأثیر می‌گذارند.

دوم جاودانگی تجربی است که می‌کوشد با جا دادن مرگ در زندگی، از آن فراتر و بالاتر رود. جاودانگی تجربی از طریق پذیرش و یا خلسه، مرگ را به عنوان جزئی از فرایند حیات پذیرا می‌شود. گونه‌ای از جاودانگی تجربی از طریق یک پذیرش آرام، آسوده و شاید فلسفیِ مرگ حاصل می‌آید. اپیکور، لوکرتیوس و در این اواخر الیزابت کوبلر ـ راس[1] مؤیّد این نوع جاودانگی‌اند که از طریق پذیرش آن حاصل می‌آید. نوع دیگرِ جاودانگی تجربی، تجارب خارق العاده‌ترِ مرگ و باز تولد نمادین است که کاهن‌ها، عرفا و دیگر متخصصان خلسه و جذبه شرح کرده‌اند. «خلسه» به عنوان یک تعبیر فنی بر تجربه بیرون از بدن بودن، بیرون از مکان بودن و بیرون از جهان بودن دلالت دارد. خلسه به این معنی نوعی تمرین سمبلیک مرگ است. یک شخص با مردن سمبلیک می‌تواند حتی در جریان حیات به یک جاودانگی تجربی دست یابد.

سوم جاودانگی فرهنگی است که در رسوم و معتقداتی جلوه‌گر است که استمرار

---

1. Kubler-Ross.

یک گروه اجتماعی را تأیید می‌کند. افراد ممکن است بمیرند، اما جاودانگی فرهنگی بقای یک جامعه را بزرگ می‌دارد. بقای اجتماعی از طریق خاطرهٔ فرهنگی مشترک از دستاوردهای هنری، علمی و قهرمانی به دست می‌آید، خاطره‌ای که نام و آوازه مردگان را زنده می‌دارد.

آیین نیز حافظ یک جامعه است. در جاودانگی فرهنگی اعمال عبادی از اهمیتی حیاتی برخوردارند. آیین‌های فوت به عنوان آیین گذار علامت انتقال مرده از جهان زندگان به جهان اموات است. آیین‌های مربوط به مرگ، همچنین واکنشی است به بحران اجتماعیِ به وجود آمده توسط مرگ، بدین سان که بر پیوندهای ناگسستنی در جامعهٔ زندگان و پیوند میان زندگان و مردگان تأکید می‌گذارد. مراسم عزا، مقبره‌ها، یادبودها و بزرگداشت اموات در جاودانگی فرهنگی، ایفای نقش می‌کند؛ بدین سان که استمرار و بقای یک جامعهٔ زنده را ـ که مردگان را هم در میان اعضایش در برمی‌گیرد ـ تأیید می‌کند.

چهارم جاودانگی اسطوره‌ای است که در داستان‌های قوی و پرمحتوا و غالباً جذاب در مورد مرگ و حیات پس از مرگ جلوه می‌کند. اسطوره‌ها جغرافیای جهان پس از مرگ را طراحی می‌کنند. اما اسطوره‌ها زمینه تصور یک گذار موفق از معبر مرگ را نیز فراهم می‌آورند، چون استمرارِ آگاهی شخصی و استمرار مسؤولیت فردی اعمال و چگونگی آن (استمرار شناختی و استمرار حقوقی) را تعریف می‌کنند، بدان گونه که افراد امکان می‌یابند تصور کنند که پیش و پس از مرگ همان فرد هستند. افزون بر آن، اسطوره‌ها ارتباط شخص را پس از مرگ با بدن جسمانی به رمز می‌کشند؛ یعنی معلوم می‌دارند که آیا عود و بازگشت عبارت خواهد بود از رستاخیز همان بدن (چه در یک حالت مجرد و چه در تجسدی مثالی) یا صورت تناسخ و بازگشت در بدنی دیگر را به خود خواهد گرفت. در اسطوره‌های دینی مربوط به جاودانگی‌پس از مرگ ، تمامی این عناصر به چشم می‌خورند.

گرچه اسطوره‌های مربوط به جاودانگی را می‌توان موضوع تحلیل‌های منطقی قرار

داد، اما قدرت این اسطوره‌ها در درجهٔ اول در بستر آداب نهفته است. اسطوره‌های دینی دربارهٔ مرگ بخشی هستند از زمینه‌های عملی (شامل فنون چگونه مردن، آیین‌های گذار، آیین‌های بحران، و آیین‌های طرد) که به انسان‌ها اجازه می‌دهد انسانوار بمیرند و به انسانوار بودن مرگ دیگران اذعان کنند. آیین‌ها، نوعی جاودانگی را برای افراد و برای گروه‌های اجتماعی به نمایش می‌گذارند. آداب، که با اسطوره‌ها حمایت می‌شوند، راه‌هایی رااز طریق فرایند مردن و راه‌هایی را برای واکنش به واقعهٔ مرگ، در جامعه انسانی فراهم می‌آورند.

فصل دوم: جاودانگی بدوی

یک استرالیایی از قبیله «*وارو مری*»[1] از هوش رفته، روی زمین افتاده و در شرف مرگ است. خویشانش گرد او جمع شده دربارهٔ دریا و توتم‌های آن سرودهای مقدس می‌خوانند. در این سرودها به نیاکان مرتبط با این نمادها و نشانه‌ها، متوسل می‌شوند. نیاکانی که در اعماق چاهِ آن قبیله مسکن دارند، ولی تصور می‌شود اینک که آن مرد در حال احتضار است، بر بالینش حاضر گشته‌اند.

هنگامی که خویشان، سرود توتم خرچنگ را می‌خوانند، محتضریکی از دست‌های خود را مانند یک خرچنگ به رعشه در می‌آورد. و وقتی خویشان، سرود توتم نهنگ را می‌خوانند، مرد به تقلید از حرکات دم نهنگ پاهایش را به حرکت درمی‌آورد. این حرکات را خانواده علایم مرگ می‌دانند. محتضر از نیاکان خود می‌خواهد که بیایند و او را به خانه‌اش در چاه نیاکان منتقل کنند.

وقتی محتضر آرام می‌گیرد ـ گرچه هنوز قلبش می‌زند ـ می‌گویند او دیگر مرده است. محتضر سفر خویش به عقب و به سوی نیاکان را آغاز کرده است. یکی از خویشاوندان می‌گوید: «من رفتنش را دیدم و می‌دانم که او مرده است». آن‌گاه خویشاوندان مطمئن از

1. Warumeri.

این که اینک نیاکان حاضرند و در قلب شخص محتضر حضوردارند شروع به فراهم کردن مقدمات عزاداری می‌کنند و او را به چاه قبیلهٔ واروم‌ری انتقال می دهند (۶۶: ص۲۵).

زنی از قبیله «زولو»[1] در آفریقای جنوبی پس از مراسم تدفینِ شوهرش به خانه باز می‌گردد. سال قبل نیز او یکی از پسرانش را دفن نموده است. این هر دو مرگ نابهنگام‌اند، چون آن دو هنوز جریان طبیعی زندگیشان را تمام نکرده بودند. از این رو، قاعدتاً نیروی خبیثی باید به خانواده حمله‌ور شده باشد.

زن می‌گوید: «واضح است که کسی در کار کشتن ماست، مگر همین یک سال پیش نبود که ما همین مراسم تدفین را انجام دادیم و باز دوباره؟ این شخص کی است؟»

از آن جاکه این مرگ‌ها، مرگ‌هایی نامطلوبند، باید کارِ ساحر، ساحره و یا روح خبیثه باشند. مرگ مطلوب که پس از پایان عمر رخ می‌دهد، نیازمند توضیح نیست. چنین مرگی پایان فرآیند عمر طبیعی و انتقال با برکتی از جهان زندگان به جهان مردگان است.

یک مرگ مطلوب جای هراس ندارد، چراکه متوفی واقعاً نمرده است. او به یکی از «اموات زنده» یا به نیایی که اولاد و نوادگان، با حرمت و تکریم باید کمر به خدمتش بندند بدل می‌شود، چراکه چنین نیایی جزیی از خانوادهٔ زندگان باقی خواهد ماند. اما یک مرگ نامطلوب خوفناک است و شخص را از خانواده‌اش می‌بُرد. در حالی که آن بیوه زن در فقدان از دست رفتگان در حال زاری است،یک غمخوار می‌گوید: «واقعاً مسألهٔ رعب آمیزی است، دارد آنها را از هم می‌پاشد، امروز دیگر رئیس خانواده را هم کشت، دیروز نوبت گوساله بود و امروز نوبت گاو، نه این واقعاً امری ترسناک است» (۳: ص ۸۰).

در جامعه پوئبلوها[2] در جنوب غربی آمریکا، یک دختر از قبیله زون بیمار می‌شود. یک شب وی در رؤیا، جهان اموات را می‌بیند. وی در آن قلمرو زیر آبی، ارواح مردگان ـ کاچیناها[3] ـ را می‌بیند که در دریاچهٔ اموات، زندگی اخروی خوشی دارند و درست آن

1. Zulu
2. Pueblo.
3. Kachinas.

گونه می‌زیند که در زمان حیات، آنان در دهکده اموات بزم دارند، می‌خوانند و می‌رقصند و خود را با پرها و خر مهره‌هایی بسیار زیبا تزیین کرده‌اند. گاه به گاهی هم به شکل مرغابی‌های پرنده و یا ابرهای باران‌زا در آمده و از جهان زندگان بازدید می‌کنند.

هر سال مرده‌ها در جشن کاچینا که از طرف قبیله زون برگزار می‌شود شرکت می‌جویند. گمان می‌شود این روحِ مرده‌هاست که رقصندگانی را که ماسک بر چهره، در مراسم، نقش‌های غمناک کاچیناها را بازی می‌کنند و رابطه و پیوند مستمرّ میان زنده‌ها و مرده‌ها را جشن می‌گیرند، به جنب و جوش داشته است.

دختر پس از شفا یافتن از بیماری مدعی شد که پدربزرگ و دیگر خویشان خود را در جهان اموات ملاقات کرده است. از آن پس، وی نسبت به مرگ احساس آرامش می‌کرد. او گفت: «از آن موقع من هرگز نگران مرگ نبوده‌ام، چرا که همه مرده‌ها را دیدم و دیدم که آن‌ها هنوز هم مثل ما زندگی می‌کنند» (۵۴: ج اول، ص ۶۸).

قاره‌های استرالیا، آفریقا و آمریکا، قرن‌ها وطن جوامع بومی محدودی بوده‌اند که انسان در آن، در بافتی دینی می‌زیسته و می‌مرده است. ادیان این جوامع بر سنت‌های سینه به سینه ـ و نه متون مکتوب ـ مبتنی بوده است. در عین حال، ثمره انتقال سینه به سینهٔ این اسطوره‌ها و تعالیم دینی، یک خاطرهٔ فرهنگی مستمر و یک خزانهٔ مشترک از دانش‌های مربوط به شیوه‌های زیستن و مردن بوده است. دین‌های آنان تا حد زیادی مبتنی بر شعائر بوده و با آواز خواندن، سرود خواندن، دعا خواندن، رقصیدن و قربانی کردن بروز می‌یافته است. این کارها در ایام مخصوصِ توجه شعائری که علامت وقوع وقایع مقدس در چرخه زندگی هر انسان و در تقویم جامعه‌اند، انجام می‌شده است. پشتوانه دین آنان، اغلب اقتصادهای بومی و محدود، در حداقل معیشت، بوده و از این رو با شکار و کشاورزی که بقای آنان به آن منوط بوده، رابطه تنگاتنگ داشته است.

نخستین بار که اروپایی‌ها با جوامع استرالیایی، آفریقایی و بومیان آمریکا مواجه شدند، در شناختِ ادیان آنها قصور ورزیدند. علاقه اروپایی‌ها بیشتر غلبه بر این افراد،

گرفتن اراضی آنان و در اختیار گرفتن ثروت مناطق جدید بود. از این رو، از شناخت ادیان و فرهنگ‌های سنتی که قرن‌ها شکوفا بوده غفلت کرده و انسانیت مردمی را که در درون این فرهنگ‌ها و ادیان زندگی کرده بودند درک نکردند. مهاجمین و استعمارگران اروپایی آنان را وحشی، برده‌های طبیعی، یا مخلوقات دون انسانی نامیدند و اندیشمندان اروپایی آنها را بدویان نام نهادند.

پژوهشگران متأخر می‌کوشند از زدن برچسب «بدویان» به افراد، فرهنگ‌ها و ادیان محلی استرالیا، افریقا و آمریکا فراتر روند.(۲۴) می‌توان انسانیت این افراد را از نو به رسمیت شناخت، گرچه جوامع آنها ممکن است اقتصاد و تکنولوژی نسبتاً ساده‌ای داشته باشند (یا زمانی داشته‌اند)، در عین حال آنان دین‌هایی عمیق، غنی و پرمعنا را پرورده‌اند. این ادیان شیوه‌هایی برای چگونه زیستن بوده‌اند، اما شاید عمق، غنا و معناداری خود را به گونه‌ای روشن‌تر، در ارتباط با مرگ و مردن نشان داده باشند.

عصر رؤیا در استرالیا

بیش از پانصد قوم سنتی یا بومیِ متفاوت، ادیان را در استرالیا ابداع کرده و یا پروردند. بسیاری از این ادیان هنوز هم ادامه دارند و می‌توان آنها را به دو گروه اساسی تقسیم کرد:

۱ـ جوامع صحرا نشین، دین‌هایی را پروردند که عمدتاً به باروری، زاد و ولد و زندگی اهتمام داشت. تکیه و تأکید دینی درجهٔ اول آنان بر تولید مثلِ مستمر انسان‌ها در زمینی بود که توانسته بود حیات را تحمل کند.

۲ـ جوامع جنگل نشین و ساحل نشین، دین‌هایی را پرورده‌اند که عمدتاً نسبت به مرگ، دلواپسی نشان می‌دهند. آنها شعائری به وجود آورده‌اند که روح متوفیان را ایمن به جهان زیرین و جایی هدایت کند که در آغاز از آن برخاسته‌اند (۵۵: صص ۶-۵؛ ۱۰:صص ۸-۷).

هر چند ادیان مختلف استرالیا، تفاوت قابل ملاحظه‌ای از خود نشان داده‌اند، در عین حال از وجوه اشتراک زیادی برخوردارند. برخی از این علایق مشترک در مسأله

جاودانگی پس از مرگ از اهمیت برخوردارند؛ مثل قدرت توتم‌های قبیله‌ای، محوریت نیاکان توتمی، نقش روح ـ بچه‌ها،[1] توالد و تناسل، مرگ و تولد مجدد و سمبلیکی که در گذر از کودکی به بلوغ پنهان است، فعالیت‌های کاهنان، معرفی مکرر جادوگری به عنوان یکی از علل مرگ و نقش تعیین کنندهٔ عزاداری‌ها در بازگردانیدن روح انسان‌ها به جهان اموات. در جاودانگی استرالیایی‌ها، همهٔ این عناصر به چشم می‌خورند.

به هر حال در پس این معتقدات و رسوم، یکی از ابعاد اساسی همه ادیان استرالیا که عبارت است از عصر رؤیا نهفته است. منظور از عصر رؤیا، توهماتی نیست که در خواب حاصل می‌آید، بلکه رؤیا یا رؤیابینی یا عصر رؤیا را مبنای روحانی[2] واقعیت و اصل و شالودهٔ یک جاودانگی دینی بومی دانسته‌اند.

رؤیابینی

در آغاز این نیاکان بودند که جهان را به عنوان مکانی برای زیستن انسان‌ها شکل دادند. قبل از این که نیاکان پیدا شوند زمین موجود بود، اما هموار و بی‌شکل و خالی از حیات بود. آنان در زمین پرسه زدند، آن را کاویدند، در آن منزل کردند، عشق ورزیدند و جنگیدند و از طریق فعالیت‌هایشان جهان را شکل دادند. معمولاً هر گروه از نیاکان، در داخل یک منطقه جغرافیایی نسبتاً محدود باقی مانده و در گشت و گذارشان، چهره آن قلمرو[3] را تغییر دادند: صخره‌ها، غارها، تپه‌ها، درختان، رودخانه‌ها، برکه‌ها و گیاهان و حیوانات هر منطقه. وقتی آنان ناپدید شدند، اثر جاوید خود را در آن قلمرو به جای گذاشتند و در چیزهایی که شکل داده بودند، مستهلک شدند. از آن دوران نخستین و از عصر رؤیا، این نیاکان در آثار مقدسی که پس از خویش به جای گذاشته‌اند، حی و حاضر باقی مانده‌اند.

---

1. spirit children.
2. spiritual basis.
3. Landscape.

منشأ حیات. در دین‌های استرالیا، عصر رؤیا، خزانه اصلی معرفت و قدرت است. رؤیا دارای چهار معنای متفاوت است. اول: عصر رؤیا، عصر آغاز و بـدایت است. در عصر رؤیا، نیاکان، این قهرمانان فنا ناپذیر، همهٔ جهان را شکل دادند. ماجراهای آنان در آن عصر، در آن قلمرو پدید آمده و برای اولاد و نوادگانشان به جای ماند. انسان‌ها این ماجراها را به یاد آورده و بازگو می‌کنند. از این رو، عصر رؤیادر اساطیر مربوط به ایـن نیاکان اولیه و شاهکارشان در خلق جهانی برای انسان‌ها، به یاد ماند.

دوم: عصر رؤیا عصر قدرت نیاکانی بود که روی زمین ماندند. قدرت روحانی این نیاکان در آن قـلمرو تـجسم یـافت. ایـن قـدرت در امـاکـنی خـاص ـ چـاه‌ها، بـرکه‌ها، رودخانه‌ها، غارها، سنگ‌های صیقلی و غیره ـ که با این نیاکان ملازم بود باقی ماند. این قدرت در حیوانات، گیاهان و اشیاء معینی نیز که نیاکان آنرا به ارث گذاشتند، باقی ماند. از این رو، عصر رؤیا در زمان‌های گذشته و آغازین قرار ندارد که در یک خط افقیِ طرح شده به سمت آغاز، به آن برسیم، بلکه عصر رؤیا هم آن زمان است و هم این زمان. زمان آغاز هست، اما زمان حال نیز هست که مردم می‌توانند از طریق آثار نیاکان در این جهان به قدرت آنان متصل گردند.

محورهای اصلی تماس با نیاکان، علایم یا توتم‌های خاصی است که معرّف قـبیله است. محتضرِ متعلق به طایفهٔ وارومری ـ کـه خـود جـزئی است از یک نـظام قـبیله‌ای بزرگ‌تر در سواحل شمالی استرالیا ـ با توتم‌های نیایی دریا زندگی کرده بود. خرچنگ و نهنگ چیزهایی هستند که نیای خانوادگی او، دودمـان و قـبیله‌اش بـا آن حشـر و نشـر داشته‌اند. این فرد در خلال زندگی‌اش، از طریق این توتم‌ها با قدرت عصر رویا در تماس بوده است. یکی دیگر از تـوتم‌های قـبیله وارومـری سـمبل تـولد و وفـات است. و آن مرغابی وحشی‌ای است که مظهر و نشان چاه نیاکانی است. فرد در تولد از این چاه سر برآورده و پس از مرگ هم به همین چاه باز خواهد گشت. خانواده همان طور که بدن وی را برای مراسم دفن آماده می‌ساختند، تصویر توتمیِ مرغابی وحشی را بر روی سینه‌اش

رسم می‌کردند تا علامتی بر بازگشت وی به سوی نیاکان و به عصر رؤیا باشد.

سوم: عصر رؤیا شیوه‌های زندگی و مرگ را به انسان‌ها معرفی می‌کرد. در عصر رؤیا، نیاکان قوانین زندگی اخلاقی و اجتماعی را ارائه کرده‌اند و طریقی را برای بشر ترسیم کرده‌اند که باید آن را بپیماید. اضافه بر آن، نیاکان اعمال دینی و اشیاء دینی را در اختیار انسان‌ها نهادند تا از طریق آن بتوانند با عصر رؤیا در تماس باشند. افراد طایفه می‌توانستند در مراسم، ماجراهای قهرمانانهٔ نیاکان خود را دوباره به نمایش درآورند، ولی شرکت کنندگان در مراسم، صرفاً از نیای خود تقلید نمی‌کردند، بلکه به خودِ آن نیاکان تبدیل می‌شدند. در مراسم، به وسیله نمایشِ نیاکان توتمی از طریق توتم‌های خرچنگ و یا نهنگ، یا غاز وحشی یا کانگوروی کوهی، انسان‌ها می‌توانستند به عصر رؤیا وارد شده و در آن مستهلک گردند. در زندگی روزانه ممکن است فردی که به قبیله کانگورو متعلق است بگوید: «من یک کانگورو هستم»، اما در مراسم، شخص می‌تواند به خود آن کانگورو مبدل شود، چرا که به حضورش در عصر رؤیا ادامه می‌دهد.

چهارم: عصر رؤیا، سرچشمه‌ای دائم برای حیات انسانی بود. در بیش‌تر ادیان استرالیایی، بچه‌هایی که زاده می‌شوند با روح‌هایی که از عصر رؤیا می‌آید، جان می‌گیرند. این روح ـ بچه‌ها با نیاکان می‌زیسته‌اند و منتظر آن بوده‌اند تا به شکلی انسانی متولد گردند. مطابق اعتقاد سنتی استرالیایی‌ها، یک مرد، رؤیا و یا شهودی را از سر خواهد گذراند و یا برخی حرکات غریب را در بیابان مشاهده خواهد کرد. این امور یک روح ـ بچه را برای وی آشکار می‌سازد. وقتی وی با یک روح ـ بچه برخورد کرد، زنی را که بناست مادرِ طفل باشد انتخاب می‌کند. روح ـ بچه وارد جسم مادرش می‌شود تا به عنوان یک انسان متولد شود.

اگر کودکی بمیرد، به عصر رؤیا برمی‌گردد. مدتی آن جا می‌ماند و سپس به همان خاندان باز می‌گردد؛ مثلاً در یکی از خاندان‌های واروِمری، طفلی از دنیا رفت، همه بر آن بودند که وی به چاه نیاکان بازگشته است. یک شب پدرِ آن طفل در خواب دید که

پدرش از عالم اموات به دیدن وی آمده به او می‌گوید: «من نوه‌ام را به تو باز خواهم گرداند». طولی نکشید که کودکی دیگر مشابه با کودکی که مرده بود، به دنیا آمد. جامعه به این شباهت اذعان کرده و صادق بودنِ رؤیای پدر را تصدیق نمود. کودکِ اول، فی الواقع نمرده بود، تنها به چاه نیاکانی بازگشته بود تا دوباره تولد یابد (۶۶: ص ۲۲).

تصور روح ـ بچه نه تنها به پدر برای تولید مثل اعتماد می‌داد، بلکه بر این اعتقاد استرالیایی‌ها صحّه می‌گذاشت که همهٔ انسان‌ها از عصر رؤیا برخاسته‌اند. این روح ـ بچه‌ها که در آغاز موجوداتی روحانی بوده‌اند در کنف حمایت[1] زنان و در کنار دیگر بچه‌ها وارد این جهان شده‌اند. در نهایت پسر بچه‌ها از جهان زن و بچه‌ها جدا خواهند شد تا وارد سن بلوغ گردند تا هنگامی که یک مرد کامل شوند و بتوانند در مراسم و جشن‌هایی که با قدرت عصر رؤیا اتصال برقرار می‌کند، شرکت جویند. یک مرد در زندگی با توتم خود یکی می‌شود و به وجودی مقدس، مشابه نیاکان تبدیل می‌گردد. پس از مرگ، آن مرد و همین طور زنان و کودکان همه به سوی توتم مقدس قبیله در عصر رؤیا باز خواهند گشت.

از این رو، حیات و مرگ، دایره‌ای راتشکیل می‌دهند که از عصر رؤیا آغاز می‌شود و به آن پایان می‌یابد، اما این دایره سرتاسر با حضور مداوم و قوی توتم‌ها، نیاکان و عصر رؤیا، چه در زندگی و چه در مرگ هم تقویت می‌شود. مرگ را جزئی لاینفک[2] از چرخهٔ حیات می‌دانستند. مرگ، پایان ونهایت نیست، بلکه بخشی از مجموعه تکاپوهایی است که عصر رؤیا به آن جان داده است.

منشأ مرگ. برداشت آنها این بود که مرگ بیولوژیک در عصر رؤیای آغازین شروع گشته است. اسطوره‌های مربوط به منشأ مرگ، تقریرهای مختلفی از این حوادث را ارائه می‌دادند، ولی در بیش‌تر موارد، آنها را خطاهایی می‌پنداشتند که در عصر رؤیا واقع شده و موجب آن گشته تا انسان‌ها فانی شوند.

---

1. in the care.

2. integral part.

در برخی اسطوره‌های مربوط به منشأ مرگ آمده است که انسان‌ها می‌توانسته‌اند بمیرند و به سرعت به زندگی بازگردند؛ مثل محاق ماه و بدر آن. در یک اسطورهٔ مشهور آمده است که در عصر رؤیا، ماه با کانگوروی کوچک بر سر این که انسان‌ها چه بنوشند به مشاجره پرداختند. نظر ماه این بود که انسان‌ها از ادرار او بخورند تا بتوانند مثل او بمیرند و به زندگی باز گردند، اما کانگورو اصرار داشت که انسان‌ها باید ادرار وی را بخورند. همسران ماه و کانگورو (مار آبیِ شکم قرمز و اژدر مار سیاه بینی) با انتخاب ادرار کانگورو به این اختلاف پایان دادند. انسان‌ها به جای این که مانند ماه زندگی کنند و بمیرند و به زندگی باز گردند، موجوداتی فانی شدند که بایستی مرگی را پذیرا می‌گشتند که آنان را از جهان حذف می‌کرد (۴۵: ص ۱۵۹).

دیگر اساطیر استرالیا، علت مرگ را خطای نیاکان انسان می‌داند. در یکی از اسطوره‌ها آمده است که در آغاز، انسان‌ها می‌مردند، اما ماه فوراً آنان را به حیات باز می‌خواند. ماه تنها به آنها می‌گفت که برخیزید و آنان به زندگی باز می‌گشتند. یک روز مرد پیری گفت: «بگذار مرده باقی بمانند». از آن روز به بعد تنها خود ماه است که می‌میرد و به زندگی باز می‌گردد، اما انسان‌ها فانی شدند، به طوری که دیگر با همان جسم به زندگی باز نمی‌گردند (۳۴: ص ۴۲۹).

گرچه در این اسطوره، خطای یکی از نیای مذکر منشأ مرگ است، اما بیش‌تر اساطیر استرالیایی تقصیر را متوجه خطایی می‌دانند که زنان مرتکب گشته‌اند. یک اسطوره از درخت خاصی در عصر رؤیا سخن می‌گوید که زنان از نزدیک شدن به آن منع شده بودند. آن درخت، درختی میان تهی بوده با یک کندوی مملو از عسل. یک روز زنی به قصد دزدیِ عسل به درخت نزدیک شده و با یک تبر به آن می‌کوبد، اما در عوض عسل یک خفاش سیاه و غول آسا که «شبح مرگ» نام دارد، ناگهان از آن بیرون پریده و مرگ را به جهان می‌آورد (۵۱: ص ۹۸).

دیگر اساطیر مربوط به منشأ مرگ، ماهیت فعلی مرگ را نتیجه تخلف از دستور

العمل‌های دینی[1] می‌دانند. قبلاً انسان‌ها به کمک برخی شعایر در همان بدن‌های قبلی خود ـ که اینک جوان گشته بود ـ به زندگی باز می‌گشتند، اما یک بار کسی از دستورالعمل‌های دینی تخلف کرد و به دنبال آن، شعایر قدرت خود را در باز گردانیدن افراد به زندگی، از دست دادند. در یکی از این اساطیر آمده است که این شعائر مخصوص، از آن رو قدرت قبلی خود را از دست دادند که مردی به هنگام خروج از قبر بیش از حد معمول با زنان همگام شده بود.(۶۳)

از این رو، این اساطیر که به منشأ مرگ مربوطند، صرفاً تلاش‌هایی خیالی برای توضیح فنا پذیری انسان‌ها نیستند، بلکه تکالیف اجتماعی معینی ـ مثل منزلت نازل‌ترِ زن ـ را مشخص کرده و اهمیت پیروی از احکام دینی را در چرخهٔ حیات و مرگ مورد تأکید مجدد قرار می‌دهند.

تشرف

رازهای عصر رؤیا از طریق تشرّف، به انسان‌ها معرفی می‌شد. در حیات دینی استرالیا دو تشرّف عمده وجود دارد که یکی تشرّف بزرگسالان مذکر و دیگری تشرف کاهنان است و هر دو مبتنی بر نماد پردازی از مرگ و باز تولد هستند. در عبور از طفولیت به بلوغ، هر یک از افراد مذکر جامعه با مرگ مواجه می‌گردند، ولی تشرف یک کاهن به معنای ورود اوست به جرگهٔ متخصصانِ در مرگ و به کار برندگان فنون جذبه که نوید جاودانگی تجربی را در بردارد. به یک معنای در خور توجه، ورود به سن بلوغ، و یا عضویت در جرگهٔ کاهنان، نمایشی از مرگ بود، چراکه مرگ و باز تولد سمبلیک را در جریان زندگی به نمایش در می‌آورد.

بلوغ. مهم‌ترین رسم آیینی و اجتماعی در چرخهٔ حیات، ورود پسر بچه‌ها به سن بلوغ است که رمزی است از مردن در مرتبه سابق و تولد در مرتبه‌ای جدید. گاهی در سن

---

1. ritual rules.

سیزده سالگی، یک پسر بچه را از زنان و بچه‌ها جدا می‌کردند تا به جهان مردان پای گذارد. معمولاً علامت ورود به این مرحلهٔ جدید، نوعی قطع عضو بود ـ اغلب آلت بچه را در مراسم ختنه و یا subincision[1] می‌بریدند ـ که نشانِ مرد شدن وی بود. نماد پردازی از مرگ به طور رایج در نمایش تشرف جلوه می‌یافت.

«آر. اچ. ماتیوز»[2] در دهه ۱۸۹۰ در میان قبیله ویردثوری[3] در نیوثوث ویلز[4] مرکزی یکی از آدابی را که نشانِ تشرّف است، مشاهده کرد. این آداب با جدا ساختن طفل از مادرش، زنانِ دیگر و بچه‌های جامعه شروع می‌شد. به زن‌ها و بچه‌ها می‌گفتند که یک غول قدرتمند که دورامولن[5] نام دارد و عفریتی مانند مار است، باصدایی چون تندر، پسر بچه‌ها را با خود می‌برد. بچه‌ها را به مکانی سری می‌بردند و به آنان اساطیر و قوانین قبیله را می‌آموختند. در این مدت یکی از دندان‌های پسر بچه را می‌کشیدند. شب هنگام، مردان بیرون قرارگاه مخفی شده و با استفاده از ابزاری خاص، غرّشی ترسناک ایجاد می‌کردند، از بالای سر طفل بر دو طبل می‌کوبیدند، طوری که صدای غول دورامولن را بدهد. شب آخر به بچه‌ها می‌گفتند که دیو آمده تا آنها را بسوزاند و بخورد. پسر بچه‌ها که سرشان پوشیده بود، احساس می‌کردند که آتش به آنها نزدیک‌تر شده و صدای رعد آسا بلندتر می‌شود. ناگهان پوشش را از روی سر آنها برمی‌داشتند و منشأ صداهای رعد آسا را به آن‌ها نشان می‌دادند. پس از این که پسر بچه‌ها بعد از این آزمایش سخت به جامعه باز می‌گشتند، جامعه چنان آنان را پذیرا می‌شد که گویا از مرگ باز گشته‌اند (۴۶: صص ۱۲ـ۳۰۷).

شبیه به این آدابِ عضویت در دیگر جوامع استرالیا هم انجام می‌شود. تقریباً همه

---

۱. آیینی که طی آن زیر آلت پسر بچه را می‌برند. این کار در قبایل فیجی و استرالیا مرسوم است.

2. R. H. Mathews.
3. Wiradthuri
4. New South wales
5. Dhuramoolan.

شکل‌های این آداب، مرگ را به رمز در می‌آورد، فی المثل وال بیری‌های[1] استرالیای مرکزی مرحله عضویت را به طور صریح با قتل آیینی مشخص می‌کردند. پسر بچه‌ها را در سن بین یازده تا سیزده سالگی ـ پس از آن که تمهیدات لازم به عمل می‌آمد و سرودهای مقدس، تدابیر،[2] اساطیر و آداب مربوط به توتمشان یعنی کانگورو به آنها تعلیم می‌شد ـ ختنه می‌کردند. با آنان مثل قربانی رفتار می‌شد و همان طور که مردان چاقوهای ختنه را تیز می‌کردند، خویشاوندان در «مرگ» آنان عزاداری می‌کردند و مادران در دهکده، هر یک چوبی شعله‌ور در دست می‌گرفتند که نشانِ زندگی پسرشان بود و فقط در لحظه ختنه، یعنی وقتی پسر بچه «می‌مرد»، آتش را خاموش می‌کردند. پس از اتمام این عمل طاقت فرسا، پسر در آن جامعه تولدی دوباره می‌یافت و مرد می‌شد (۴۹: صص ۳۱۲ـ۲۱۸). از این رو، عضویت یک طفل، نوعی تمرین مرگ است که عبور از یک مرتبه به مرتبه دیگر را نشان می‌دهد، تمرینی که در طول حیات ادامه دارد و مرگ شخص اوج آن است. در حدود هیجده سالگی اگر مرد جوان پدر شده بود، برای اولین بار به وی توتم‌های قدرتمندتر را نشان می‌دادند و بدین شکل وارد مرحله بالاتری می‌شد. بالاخره در حدود سی و پنج سالگی، توتم‌های سرّی را به او نشان می‌دادند و او به عنوان یک فردِ ارشدِ آن جامعه به مرحلهٔ کمالِ مردی، پا می‌نهاد.

این آداب، در چرخهٔ حیات یک مرد تغییراتی را نشان می‌داد و به تدریج یک مرد را به مرحلهٔ مسئولیت‌مقدس و اساسی یعنی نمایندگی نیای توتمی وارد می‌ساخت. وی از جهان ارواح برخاسته و به عنوان یک بچهٔ انسان با همان شأن و منزلت زنان و کودکان متولد می‌گشت، اما، جنبهٔ روحانی‌اش به تدریج و از طریق آیین‌های عضویت و ورود به عصر رؤیای پر رمز و راز افزون می‌شد تا آن که می‌مرد و به عالم نیاکانی ارواح پا می‌گذارد (۶۶: ص ۵).

در مورد زنان، اعتقاد بر این بود که آنان نیز از جهان ارواح برآمده‌اند و به هنگام مرگ

---

1. Walbiri

2. designs.

به همان جا باز خواهند گشت، ولی قبول نداشتند که آنان در طول حیاتشان هم پیشرفت‌هایی روحی داشته باشند که در جامعه به آنان مقام و موقعی ببخشد. در عین حال، زنان نیز از داستان‌های عصر رؤیا مطلع بودند و با شیوه‌هایی که طی آن، نیاکان توتمی قلمرو را شکل داده و تقدس می‌بخشیدند، آشنا بودند.

دو سیّاح از برخی زنان ویلورا[1] خواستند که اساطیر و آداب عصر رؤیا را برای آنان شرح دهند. زنان با نشان دادن حضورِ مستمرِ عصر رؤیا در دشت آن را شرح کردند. این سیاحان گزارش کرده‌اند که زنان، دربارهٔ مسافرت‌های قهرمانان نیایی به آن ناحیه شروع به آواز خوانی کرده‌اند، آنان را به دشت و صحرا بردند تا سخاوت آن را به آنها نشان دهند. در دشت به آواز خواندن ادامه داده و لوح‌های مقدس و دیگر اشیاء شعائری را که سند مالکیت آنان بر آن زمین و رمزی بود از اساطیر مربوط به عصر رؤیا، به سیاحان نشان دادند (۲: ص ۵۲؛ ۱۰: ص ۱۲). زنان و مردان گرچه شرکتشان در زندگی مثل هم نبود، ولی اعتقاد بر این بود که همه از عصر رؤیا آمده و پس از مرگ به آنجا باز خواهند گشت.

کاهنان. برخی از مردان، کاهن و کارشناس رمز و رازهای عصر رؤیا می‌شدند. این افراد نیز از طریق مرگ و تولد دوباره به این سلک درمی‌آمدند. در فصل اول گفتیم که گاهی کاهن شدن با خوابیدن روی یک قبر صورت می‌گیرد. روحی از ارواح عالم اموات به ملاقات شخص می‌آید و با خارج ساختن امعا و احشای وی، او را می‌کشد؛ سپس سنگ‌های سحر آمیز کریستال به جای آن امعا و احشا قرار داده و به وی قدرت کاهنی عطا می‌کند (۳۳: صص ۴۰۵-۴۰۴).

مرگ و تولدِ دوباره بخشی بود از شعائری که کاهنان پیر و با تجربه‌ای که قبلاً به عنوان طبیب به جامعه خود خدمت کرده بودند، آن را به اجرا در می‌آوردند. فردی که بناست وارد این سلک شود، پس از یک روز طولانی شکار، شب هنگام کنار قبری می‌آساید. اطراف وی آتش‌های کوچکی افروخته شده که چربی حیوانات حرام گوشت راروی آن

1. Willowra

می‌ریزند تا دود کند. یک کاهن مسن‌تر به تازه کار می‌گوید وقتی به خواب رفتی، ارواح از پشت گردن و یا از سر شانه‌ات سنگ‌هایی سفید در بدنت قرار خواهند داد.

صبح روز بعد، تازه کار رؤیاهای شب پیشش را باکاهن پیر در میان می‌گذارد. شب بعدی، وی را برای خواب به محلی دور افتاده می‌برند و به او می‌گویند ارواحِ بازدید کننده، امعا و احشای او را بیرون آورده و به جای آن اعضای جدید می‌گذارند. پس از تحمل این اعمال طاقت فرسا به وی یک توتم شخصی می‌دهند که مددکار او باشد و او را از خطر محافظت کند. تازه وارد با راهنمایی کاهنان پیرتر، شغل جدیدش را آغاز کرده و به اجرای رسوم و آداب سحر آمیز کمک می‌کند (۱۵: صص ۴۸ـ۱۳۸).

توتم خصوصی که کاهن با ورودش به سلک کاهنان دریافت داشته، شاید یک مار، یا مار رنگین کمانی[۱] باشد که در سفرهای او به خارج از بدن و به عصر رؤیا، راهنمایش خواهد بود. وی ممکن است به زیرِ زمین سفر کند و آن جا با مارهای دیگری برخورد کند که خود را به وی مالیده و به او قدرت‌هایی سحرآمیز عطا می‌کنند. سپس ممکن است به آسمان صعود کند ـ به موطن یک خدای اعلی، خدای آسمان، یا خدای پدر ـ تا قدرت‌هایی به دست آورد که وی را بر مرض و مرگ مسلط گرداند. یکی از کاهنان، این سفر آسمانی را این گونه وصف کرده است: «ما از ابرها گذشتیم، آن طرف آسمان بود. ما از جایی که «نسیم» از آن می‌گذرد، گذشتیم که خیلی سریع باز و سپس بسته شد» (۳۳: ص ۵۰). کاهن با گذشتن از این موانع، قدرت‌های خارق العاده خویش را بروز داده و آن را گسترش می‌دهد.

سنگ‌های سحر آمیز کریستال، مارهای عظیم و پرتوهای آسمانی، نشان قدرت‌های خاص کاهنند. گرچه قدرت معالجهٔ امراض بر نوعی جاودانگی دلالت داشت امّا کاهنان توان‌های دیگری هم داشتند که در تلقی دینی استرالیایی‌ها از مرگ دارای اهمیتند. کاهن در فرو رفتن در حالت‌های خلسه یا رؤیا چیره‌دست می‌گردد. و از این طریق چیزهایی را

---

۱. rainbow Serpent، رب النوع مار که به شکل رنگین کمان است.

می‌بیند که دیگران نمی‌بینند. وقتی کسی می‌مرد، کاهن یا طبیب، می‌توانست علت مرگ را دیده و تشخیص دهد. اگر کسی در اثر پیری از دنیا می‌رفت، علت مرگ تقریباً معلوم بود، اما تقریباً در مورد هر مرگِ دیگر علت را تأثیر شرورانهٔ جادو می‌دانستند.

آن‌گونه که «کنت مادوک»[1] مردم شناس خاطر نشان می‌کند، در فرهنگ‌های استرالیا، جادو عبارت است از ایجاد مرگ یا جراحت و یا مصیبت‌های دیگر به وسیله دست زدن به اقداماتی عینی که به طریق تجربی قابل مشاهده‌اند و دارای تأثیر سحر آمیزند (۴۵: ص۱۶۱). اعتقاد بر این بود که جادوگران کارهای قابل مشاهده‌ای انجام می‌دهند که به مرگ می‌انجامد (همچون اشاره کردن با استخوان، لعن کردن، طلسم انداختن) و می‌تواند روح شخص را از جسمش جدا کند.

آنان در توضیح وقوع فلان مرگ خاص، جادوگری را مطرح کرده و با این کار به دو مسأله پاسخ می‌دهند. اول این که با فرض این که همهٔ انسان‌ها می‌میرند، چگونه می‌توان اوضاع و احوال مربوط به یک مرگ خاص را توضیح داد؟ چرا فرد در فلان نقطه می‌میرد، به آن گونه خاص می‌میرد و بخصوص چرا قبل از موقع می‌میرد؟ مسألهٔ دوم تلافی جویی است. نظر به این که فلان شخص خاص مرده است، چگونه خانوادهٔ او می‌توانند از مرگ وی انتقام گیرند، در صورتی که یک فرد دیگر علت مرگ معرفی نشود، آن وقت چگونه امکان دارد انتقام گرفته و از این راه دوباره کفه‌های ترازوی عدالت را میزان کرد؟

وقتی کسی در شرف مرگ بود، امکان داشت خوابی ببیند و طی آن هویت جادوگری را که مسؤول جدا کردن روح او از بدنش بوده، تشخیص دهد. گاهی توتمِ قبیله دیگر ـ مورچه سبز، زنبورعسل، یا یک عنکبوت ـ به‌خواب محتضرِ قبیله کانگورو می‌آمد که این نشان تأثیر شرورانه یکی ازافراد آن قبیله بود. اگرشخص خواب خود را به‌بازماندگان خود می‌گفت، آنان خواب را به خاطر سپرده و برای کاهنی نقل می‌کردند. آن‌گاه کاهن

---

1. Kenneth Maddock.

برای کشف جادوگری که این مرگ خاص را موجب شده بود، به تحقیق برمی‌خاست.

انتقام به صورت یک جادوی متقابل انجام می‌گرفت. کاهن برای قبیله دشمن ـ که علت مرگ شناخته شده بود ـ طلسم می‌انداخت. لازم نبود مرگ دشمن سریع صورت گیرد. معمولاً همین مقدار کافی بود که بازماندگان از اقامتگاه دشمن ـ که جادوگرِ شناخته شده در آن زندگی می‌کرد ـ بازدید نمایند و با افسون، لعن، و یا طلسمات، آن قبیله را به وحشت اندازند. وقتی بعداً فردی از جماعت دشمن می‌مرد، خویشاوندان می‌گفتند انتقام آنان بوده که این مرگ را موجب شده است. بازدید کنندگان از جوامع استرالیا، به مرگ‌هایی که ظاهراً در اثر جادو به وجود آمده، علاقه نشان می‌دهند. ظاهراً این مرگ‌ها که اغلب مرگ های «وودو»یی[1] نامیده می‌شوند، نتیجه تأثیر لعنت‌های یک کاهنند. ممکن است کاهن با استخوان به دشمن اشاره کرده، نفرینِ مرگ بکند. طولی نخواهد کشید که طرف خواهد مرد. در تبیین این گونه مرگ‌ها گفته شده که اینها ناشی از تأثیر روان تنی اعتقادات مربوط به جادوگری است. وقتی یک استرالیایی که به قدرت جادو ایمان دارد، توسط یک جادوگرلعن می‌شود، امید به حیات را از دست می‌دهد. این حالت روحی می‌تواند تأثیری قوی بر بدن به جای گذاشته و عملاً به مرگ بینجامد.

ولی جدیداً یک مشاهده‌گر گفته است که مرگ‌های «وودویی» از دلیل زیست‌شناختی مشترکی برخور دارند. فردی که به لعن کاهنی گرفتار می آید، ممکن است چنان نسبت به اثر لعن متقاعد شده باشد که میل به حیات را از دست داده و از خوردن آب خودداری کند و سه روز بعد به خاطر کم شدن آب بدن بمیرد. در برخی موارد نیز بقیهٔ اعضای جامعه ممکن است به شخص لعنت شده اجازه آب نوشیدن ندهند و به این شکل باعث مرگ او شوند.(۱۴) این مرگ‌ها به هر گونه که تبیین شوند نشان می‌دهند جادو در آداب دینی استرالیا که علت فلان مرگ خاص را توضیح می‌دهد و شیوه‌ای است برای انتقام جویی از آن علتِ شناخته شده، دارای اهمیت است.

1. Woodoo.

مراسم فوت

مراسم کفن و دفن در میان گروه‌های مختلف استرالیا متفاوت است، ولی در تمامی موارد، مراسم تدفین دارای سه کارکرد مهم است: این مراسم روح متوفا را از بدنش جدا می‌سازد؛ جسد راازجامعه جدا می‌کند؛ و بازگشت روح به مکان اصلی آبا و اجدادی را تضمین می‌کند. پس از مرگِ شخص، بازماندگان، وقت و انرژی فراوانی را صرف مراسمی می‌کنند که به بازگشت روح به موطنِ اصلی‌اش کمک می‌رساند.

آیین‌های گذار. آیین‌هایی که روح را از جسم میت جدا می‌کنند، در گذار مؤثر یک شخص از مرحله مرگ، دارای اهمیتند. با جسد می‌توان به چندین شیوه مختلف رفتار کرد. بعضی از گروه‌ها از برگ‌های سبز و گس، آتشی بر می‌افروختند و جسد را در آن خشک و جامد کرده و سپس نگاه می‌داشتند. در برخی موارد امکان داشت که جسدِ یک عضو برجستهٔ جامعه را به این شکل حفظ کنند و افراد قبیله، همان گونه که از محلی به محل دیگر کوچ می‌کنند،آن را با خود حمل کنند و شاید در مکانی که برای فرد متوفا مهم است، به اجرای این مراسم خاص خاتمه دهند (۳۳: صص ۶۹-۴۶۷).

معمولاً مرده در زمین دفن می‌شد. گاهی پاهای جسد را می‌شکستند و یا جسد را می‌بستند تا مانع آن شوند که روح دوباره به آن جان دهد. گزارش شده که یکی از گروه‌ها برای ممانعت از جان گرفتن دوباره جسد، اقدامات بهت آورتری انجام می‌داده‌اند. شانه، شکم و شُش وی را می‌دریدند و جسد را از سنگ پر می‌کردند (۳۳: ص ۴۷۴). در مورد برخی فرقه‌ها گفته شده که لایهٔ بیرونی پوستِ جسدِ مرده را خراشیده و از بین می‌بردند تا جایی که لایهٔ سفید زیر پوست نمایان شود وبا این کار، سفیدی و پاکی روحی را که از بدن جدا شده است، نشان می‌دادند (۵۱: ص ۹۱).

در برخی موارد برای استخلاص از جسد دو عمل انجام می‌گرفته است. یک بار برای گوشت‌ها و بار دوم برای استخوان‌های خشک شده پس از متلاشی شدن جسد. برای دفن مرتبه دوم، معمولاً جسد را روی یک چار چوب بلند قرار می‌دادند تا جایی که

گوشت‌ها می‌پوسید و استخوان‌ها نمایان می‌گشت تا بشود آن را دفن کنند. در مواردی دیگر برای خلاصی از جسد آن را می‌سوزاندند. انجام مراسم، اعم از آن‌که جسد را دفن می‌کردند، رهایش می‌ساختند و یا می‌سوزاندند، بر جدایی نهایی روح از جسم دلالت داشت که مؤید بقای روحانی فرد پس از مرگ بود.

آن مراسم، روح را از جامعه جدا می‌کرد. معمولاً جامعه، اردوگاهی راکه مرگ در آن واقع شده بود ترک گفته و فوراً به محلی جدید نقل مکـان مـی‌کردند. بـازماندگان حـق نداشتند نامِ شخص متوفا را به کار برند. شخص، دیگر جزئی از جهان مأنوس زنـدگان نبود، از این رو تنها به وی به عنوان پدر بزرگ یا مادر بزرگ نیایی قبیله اشاره می‌شد. هر چند این اقدامات، متوفا را از جامعه جدا می‌ساخت، اما بازماندگان، توجه و اهتمام به وی را ادامه می‌دادند و اغلب پیش از دفن نهایی، مراقب جسد بوده، او را از نـیروهای خبیث[1] محافظت کرده و به جست و جو از علایمی می‌پرداختند که هویت جادوگری را که سبب آن مرگ شده، افشا می‌نمود (۴۷: ص ۱۴۵).

بالاخره آیین دفن، روح را به وطن نیایی‌اش باز می‌گرداند. برخی گروه‌ها معتقد بودند که جهانِ ارواح در اعماق یک برکه قرار دارد، دیگران آسمان را محل آن می‌دانستند و برخی دیگر فکر می‌کردند که محل آن جزیره‌ای دور افتاده است. به هر حال آیین‌های تدفین، روح ماندگار را به سمت آن محل هدایت مـی‌کرد. جسـد را مکـرر روی زمـین می‌گذاشتند و بالاخره آن را در قبر قرار می‌دادنـد، طـوری کـه سـر او بـه طـرف نشـانِ توتمی‌اش باشد. با قرار دادن جسد به سمت نقطه تعیین گشته‌ای که با توتمِ متوفا پیوند داشت، مسیر روح را در بازگشتش به جهان ارواح مشخص می‌کردند (۳۴: ص ۴۳۵).

آیین‌های بحران. مراسم تدفین صرفاً آیین‌های گذار نبود که به متوفا کمک کند بـه خانواده نیاکانی خود بازگردد، بلکه آیین بحران هم بود. از آن جاکه معمولاً لعن و نفرین یک جادوگر، آن مرگ را باعث شده بود، گمان می‌شد که نیروهای خبیثه به کل جامعه

1. evil influences.

حمله کرده‌اند. می‌توان گفت بیش‌تر مراسم دفن در استرالیا، تلاشی است جهت اعاده جامعه‌ای که نیروهای خبیثه، جادو و مرگ آن را از هم گسیخته است. این خطرات در مراسم دهشتزای کفن و دفن تجسم می‌یابد؛ مراسمی که ظاهراً نمایشی است از بحران و تنشی که مرگِ یکی از اعضای جامعه، آن را سبب شده است.

بالدوین اسپنسر[1] و اف. جی. گیلن[2] که هر دو مردم شناسند، یک آیین دهشتزای[3] بحران را که در واکنش به یک مرگ در جامعهٔ مورد مشاهدهٔ آنان برگزار شده است، چنین توصیف می‌کنند: وقتی افراد قبیله *وارامونگا*[4] از جشنی توتمی برمی‌گردند، فریاد گوش خراشِ کسی را می‌شنوند که در حال مرگ است. مردم با شیون و زاری به طرف اردوگاه می‌دوند. مردها کنارِ نهری که از حاشیهٔ اردوگاه می‌گذرد می‌نشینند و سر را میان زانوها گرفته اشک می‌ریزند و زاری می‌کنند. در اردوگاه، سر پناه‌ها قبلاً برچیده شده تا قبیله بتواند محل مرگ را ترک گوید. چند زن خود را روی بدن محتضر انداخته‌اند. تعدادی دیگر همان نزدیک ایستاده و با صدای بلند شیون می‌کنند و چوب‌های تیز حفاری را بر سرشان می‌کوبند، طوری که خون از سر و صورتشان جاری می‌شود.

وقتی مردها وارد چادر می‌شوند، زن‌ها از کنار محتضر دور می‌شوند تا مردها بتوانند خود را روی بدن محتضر بیندازند. طولی نمی‌کشد که صحنهٔ مرگ به انبوهی از بدن‌ها تبدیل می‌شود که در حال کشاکشند. همان طور که زنان و مردان به شیون ادامه می‌دهند، مردی به شتاب کاردی سنگی را تکان می‌دهد، فریادی بلند می‌کشد و به ماهیچه پاهای خود زخم عمیقی وارد می‌کند. او که دیگر قادر به ایستادن نیست، در حالی که خون از بدنش جاری است، روی بدن‌هایی که روی زمین در حال پیچ و تابند می‌افتد. اندکی بعد، بستگان مؤنث وی، او را خارج کرده، روی زمین قرار می‌دهند و خونی را که از زخمش جاری است می‌مکند.

---

1. Baldwin Spencer.
2. F. J. Gillen.
3. dramatic.
4. Warramunga

بالاخره وقتی محتضر اواخر غروب می‌میرد، شیون و زاری از سر گرفته می‌شود، اما با صدایی بلندتر و خشن‌تر. مردها به طرف جسد هجوم آورده و با چوب‌های تیز و کاردهای سنگی، خود را خونی می‌کنند. زن‌ها با چماق بر سر هم می‌کوبند و از ضربات کشنده[1] ترسی ندارند. ظاهراً شیون و زاری، به ویژه زخم‌های مهیب، به گونه‌ای دهشتزا بحرانی را که یک مرگ در جامعه سبب شده است، به نمایش می‌گذارند. این بحرانی است که کسی نمی‌تواند خود را از آن دور بدارد، چون روی همه اثر می‌گذارد. این مراسمِ دیوانه‌وار، اگر هیچ چیز نباشد، نشان پیوستگیِ حیاتیِ جامعه در مقابل مرگ است. پس از حدود یک ساعت بالاخره، این دیوانگی فروکش می‌کند. مشعل‌ها را بر می‌افروزند و جنازه را تشییع کرده به بیرون از اردوگاه می‌برند و میان شاخه‌های یک درخت قرار می‌دهند (۶۱: ج دوم، صص ۵۴-۵۰۶؛ ۱۳: ۳۶- ۴۳۵).

این آیین دهشت‌زای بحران، به یقین فرصتی را نیز برای ابراز غم و اندوه در فقدان یک خویشاوند، دوست، یا عضو ارزشمند اجتماع فراهم می‌آورد. غم و اندوه تشدید می‌شد و شاید با مشارکت دیگران از بین می‌رفت. هم چنین وقتی بازماندگان، خود و دیگران را در ماجرای آن کشمکش آیینی زخمی می‌کردند، به نظر می‌آمد که غم با خشم به هم آمیخته شده باشد، اما صرف نظر از مدلول این عواطف شخصی، واکنش آیینی به بحران مرگ، میزان معینی از پیوستگی اجتماعی را در میان بازماندگان، تأییدِ مجدد می‌کرد. مانند همه آیین‌های بحران، مراسم عزاداری، ابزاری اجتماعی فراهم می‌آورد تا از هم گیسختگی اجتماعی ناشی از مرگ و نیز جاودانگی فرهنگیِ جامعه را به نمایش گذارد.

در مراسم فوت در استرالیا، جاودانگی فرهنگی و تصدیق به این که یک جامعه به هر یک از اعضایش بعد از مرگ، ماندگاری می‌دهد، با جاودانگی فرهنگی یکی شده است. توتم‌های نیای عصر رؤیا، تجسم استمرار و از سرگذراندن مرگند. برای استمداد از

1. digging sticks

قدرت و حضور نیای اساطیری قبیله، در مراسم عزا از سرودهای دینی و تمهیدات مقدس توتمی استفاده می‌شد. توتم‌ها، همچنین روح انسانی را به منشأ نیایی‌اش هدایت می‌کردند.

در بسیاری از ادیان استرالیا گمان بر این است که انسان دارای دو روح است. قوم مورنجین[1] در سواحل شمالی معتقد بودند که هر شخص در طول حیات دارای دو روح مجزاست: یکی روحی است که با بدن همراه است: شبح ـ روحی که در زندگی، ارزش چندانی ندارد اما به هنگام مرگ جدا می‌شود تا در جهان (شاید در مرغزار و یا جنگل) ماندگار گردد، و گاه به گاهی باز می‌گردد تا زندگان را به ستوه آورد. این روحِ شبح گونه که «موکویی»[2] نام دارد نوعی المثنای روحانی جسم است. روحی است شیاد که پس از مرگ شخص، چون پس تصویری[3] باقی می‌ماند.

اما موکویی، هویت راستین شخص نیست. جوهرهٔ خالصِ فرد «وارو»[4] است یا روح توتمی برآمده از چاه. *وارو*، همان روحی است که به عنوان یک روح ـ بچه از چاه نیایی آمده است. همان روح فردی است که رشد کرده و طی مراحل گذار در طول زندگی به قدرت توتم‌ها، به اساطیر نیاکانی و به رؤیا مبدل شده است و گمان بر این است که این روح در نهایت به چاه نیاکان باز می‌گردد. مورنجین‌ها مدعی بودند که می‌توانند عکس واروی خود را به هنگام نگاه در برکه ببینند. همچنین وقتی به دقت به اعماق چاه می‌نگرند، می‌توانند واروهای نیاکان را که گاهی به شکل ماهی در می‌آیند، مشاهده کنند. از نظر مورنجین‌ها هر کس یک جوهرهٔ روحی دارد که از چاه نیایی برخاسته و به همان جا باز می‌گردد. از این رو جاودانگی اسطوره‌ای (بقای شخصی پس از مرگ) نیز با جاودانگی نیایی یکی می‌شد، چراکه هر کس پس از مرگ، دوباره در توتمِ روحانی قبیله که در اعماق چاه مقدس آنها قرار دارد، جذب می‌شود (۶۶: ص ۴۵۰ـ ۴۴۳).

---

1. Murngin people.
2. Mokoi.
3. afterimage پس دید، تصویر بعدی چیزی در چشم.
4. Warro.

میت جزئی از آن توتمِ مقدس می‌شود و وقتی زنده‌ها در جشن‌های مکرر به کمک سرودهای دینی و تدابیر و اشیایی که ملازم و قرین توتم‌هایند، از نیاکان عصر رؤیا می‌خواهند تا حاضر شوند او هم با زنده‌ها همراه می‌شود. از این رو مرده دیگر مرده نیست، بلکه به زندگی در عصر رؤیا ادامه می‌دهد. برخی از ادیان استرالیا نوعی تناسخ را تصویر می‌کردند که به موجب آن مرده در یک بدن دیگر در همان قبیله به زندگی باز می‌گشت، ولی برداشت استرالیایی‌ها حتی بدون اعتقاد به تناسخ نیز، این بود که مرده با ادامهٔ حیات در قبیله و از طریق قبیله به زندگی باز می‌گردد. این گروه خویشاوندی زنده، پیوند تنگاتنگ خود با مرده را در عصر رؤیا ادامه می‌دادند.

نیای آفریقایی

آنان که مرده‌اند هرگز نرفته‌اند.
هستند، در سایه‌های غلیظ هستند.
مردگان نه در زیر زمین،
که در خش خش درختانند.
و در چوبی که ناله می‌کند،
در آبی که می‌دود،
در آبی که می‌لغزد.
در کلبه‌اند، و در جمعیت
مرده‌ها، مرده نیستند،
آنها که مرده‌اند، هرگز نرفته‌اند.
جایگاه آنها در سینه زن است،
و در طفلی که ناله می‌کند
و در شعلهٔ چوب شعله ور

مرده‌ها نه در زیرِ زمین،

که در آتشی هستند که رو به خاموشی دارد،

در اشک علف زارند

و در زوزهٔ صخره‌ها

در جنگلند، در خانه‌اند.

مرده‌ها مرده نیستند.

این شعری است از «بیراگو دیوپ»[1] از مالی، که آن را دربارهٔ نیای آفریقایی، «این مرده‌های زنده» سروده است که جزئی حیاتی از خانواده و یا جامعه را تشکیل می‌دهند (۶۴: ص ۱۶۰؛ ۴۸: ص۱۴۹).

هرچند معتقدات و رسوم دینیِ شکوفا گشته در سطح قارهٔ وسیع آفریقا دارای تنوعی بسیارند، اما یکی از وجوه مشترک ادیان آفریقا، اهمیت نیاکان است.

نیاکان در رسوم و معتقدات آفریقا محور بوده‌اند. معتقداتی که نوعی جاودانگی دینی را به وجود آورده‌اند.

این امر با تأیید یک استمرار زیست شناختی و ناگسستنی میان پدران و بچه‌ها صورت گرفته است، میان نیاکان با نوادگانی که خدمت به آنان را ادامه داده‌اند، با آنان رابطه داشته‌اند و هدایتی را که مرگ نتوانسته از هم بگسلد، از آنان دریافت داشته‌اند.

منشأ مرگ

در ادیان سنتی آفریقا، اساطیر زیادی دربارهٔ منشأ مرگ به چشم می‌خورد (۶۸:۱: صص ۵۲-۳۶). این داستان‌های آفریقاییِ مربوط به منشأ مرگ به مانند اساطیر استرالیایی، شیوه‌هایی برای به رمز کشیدن معنا و مدلول میرایی انسان‌هایند. داستان‌های مربوط به مرگ، تأملاتی درباره معنای زندگی است. در سنت‌های مختلف آفریقا دو نوع اسطوره

1. Birago Diop

در تبیین منشأ مرگ زیاد به چشم می‌خورد. یکی از این دو، مرگ را مشکلی می‌داند که ارتباط میان جهان جاودانه خداوند و جهان فانی انسان‌ها آن را باعث شده و دومی مرگ را برای توالد و تناسل نوع انسان لازم می‌شمرد. گرچه شاید نیاکان در این اساطیر به صراحت مطرح نگردند. هر دو اسطوره، قدرت نیاکان را در حل معضلات مبنایی انسان ـ معضل ارتباط با خداوند و معضل توالد و تناسل ـ به وسیلهٔ ارتباط با جهان مقدس و جاودانهٔ خداوند مفروض می‌انگارند. آن گونه که خواهیم دید، نیاکان آفریقایی در ارتباط انسان با جهان روحانی، و همچنین در توالد و تکثیر خانواده و جامعه، میانجی و واسطه‌اند.

ارتباط. اولین اسطوره که با مشکل ارتباط سر و کار دارد، داستان «پیامی که در آن قصور شده» نام گرفته است. این اسطوره به اشکال مختلف در سراسر آفریقا همواره بازگو شده است، اما شاید در مناطق جنوبی و مرکزی آفریقا مرسوم‌تر باشد. در این داستان، مرگ از آن جا آغاز شد که خداوند پیامی فرستاد که به انسان‌ها وعدهٔ جاودانگی می‌داد، اما حیوان‌هایی که مسئولیت تحویل پیام به انسان‌ها را پذیرفته بودند به طور غیر عمدی آن را کم کرده یا تغییر می‌دهند. از این رو مشکل اساسی انسان که باعث مرگ شده، خلاء ارتباط میان خدا با جهان است.

مطابق روایت رایج قبیله *زولو* در جنوب آفریقا پس از آن که انسان‌ها پا به جهان نهادند، خدای آسمان که *آنکلون‌کولو*[1] نام دارد از دو حیوان خواست که پیام‌هایش را به انسان‌ها برسانند: یکی سوسمار کند و بی حال که وظیفه‌اش ابلاغ پیام جاودانگی بود، و دیگری مارمولک چست و چابک که وظیفه‌اش انتقال پیام مرگ بود. سوسمار در طول راه، وقت را به خوابیدن و یا به خوردن حبوبات هدر داد، اما مارمولک چابک و سریع به جهان انسان‌ها رسیده، پیام مرگ را تحویل داد.

مارمولک به انسان‌ها گفت که شما می‌میرید و به زندگی باز نمی‌گردید. انسان‌ها پیام

1. unkulunkulu.

مرگ را پذیرفتند. وقتی بالاخره سوسمار رسید، هیچ کس پیامش را باور نکرد. مردم وی را متهم به دروغ‌گویی کردند، آنان گفتند: «ما سخن مارمولک را شنیده‌ایم، حرف‌هایی که تو می‌زنی پوچ است.» مردم به طرف سوسمار سنگ انداخته و او را از خود راندند، ولی از آن روز مردم مجبور بودند با پیام مارمولک زندگی کنند و بمیرند و به زندگی باز نگردند (۹: صص ۴ ـ ۳).

اما چرا آنکلون کولو دو پیام فرستاد؟ طبق یک روایت زولویی از اسطوره، وی واقعاً می‌خواست انسان‌ها جاودانه باشند، ولی چون آن پیام را به سوسمار کُند و تنبل واگذار کرده بود،ناراحت شده، صبر خود را از دست داد. پس پیام دوم را فرستاد (پیام مرگ) و به خاطر تأخیر سوسمار آن را به مارمولک چابک داد، ولی در تقریرهای دیگر، دلیلی برای این که چرا آنکلون کولو دو پیام فرستاده، ارائه نشده است. این پیام‌ها که در رساندن آن کوتاهی شده است، خیلی ساده بر فاصله ارتباطی میان خدا و انسان‌ها دلالت دارند. صرف نظر از این که این پیام‌ها به چه خاطر فرستاده شدند، به خاطر یک خلاء ارتباطی میان دو جهان بود که ناتمام ماندند. زولوها به طور سنتی هم از سوسمار و هم از مارمولک متنفر بودند و اگر به آن‌ها دست می‌یافتند آن‌ها را به خاطر نقششان در آوردن مرگ برای انسان‌ها به قتل می‌رساندند.

تقریرهای دیگری از اسطوره هست که طی آن حیوانات مختلفی، نقش پیام رسان را در پیام ناتمام بازی کرده‌اند؛ مثلاً در اساطیر کویسان‌های[1] جنوب آفریقا، پیام‌های حیات و مرگ را ماه می‌فرستد. ماه رساندن پیام حیات را به یک حشره واگذار می‌کند. به آن حشره گفته می‌شود که این پیام را به انسان‌ها برساند که «همان گونه که من می‌میرم و در حالی که مرده‌ام زندگی می‌کنم، شما هم خواهید مرد وپس ازمردن زندگی خواهید کرد.»

ولی وقتی حشره به طرف جهان انسان‌ها حرکت می‌کند، خرگوشی از او سبقت می‌گیرد. خرگوش از پیام آگاه شده و به عجله جلوتر از حشره می‌شتابد تا پیام را به انسان

---

1. Khoisan.

برساند، اما پیام را مخلوط می‌کند و درست برعکسِ و عده‌ای که ماه داده بود، آن را چنین نقل می‌کند: «آن گونه که من می‌میرم و مرگ هلاکت است، شما نیز به همین شکل می‌میرید و کلاً پایان می‌یابید». انسان این پیام تحریف شده را پذیرفت، از آن رو آن‌ها می‌مردند، اما مثل ماه به زندگی باز نمی‌گشتند.

ماه که از این پیام ناقص آگاه شد، چنان ناراحت شد که ضربه‌ای به دماغ خرگوش کوبید که شکافی در آن ایجاد شد و در تمام نسل وی به یادگار ماند (۴: ص ۶۹).

باز اینجا افسانهٔ پیام ناتمام، اشاره به یک خلاء ارتباطی دارد. چه خدا و چه ماه، قصدشان جاودانگی انسان‌ها بوده و انسان‌ها در عمل، دقیقاً عکس این پیام را دریافت کرده‌اند. مرگ از این فاصلهٔ میان جهان روحانی و جاودانه و جهان فانی انسان‌ها ناشی می‌شود. چه چیزی می‌تواند این فاصله را پر کند؟ آن گونه که خواهیم دید یکی از کارکردهای نیاکان این است که یک پیوند ارتباطی میان این دو جهان برقرار کنند.

تولیدمثل. اسطورهٔ نوع دوم دربارهٔ منشأ مرگ با مشکل تکثیر و تولید مثل انسان سر و کار دارد، این اسطوره «تولید مثل و مرگ» نامگذاری شده است. این اسطوره شرح می‌دهد که چگونه مرگ ناشی از انتخابی است که انسان بین جاودانگی شخصی و توالد وتناسل زیستی انجام داده است. انسان‌ها، در اصل جاودان بودند، امّا دارای فرزند نمی‌شدند. آنان مانند سنگ‌ها جاودان بودند،اما نمی‌توانستند مثل گیاهان و حیوانات تولید مثل داشته باشند. آنها برای تولید فرزند، مجبور بودند پیامدهای مرگ را بپذیرند.

یک اسطوره که از نوپ های[1] آفریقای غربی است بیان می‌کند که خداوند ـ که آنها آن را سوکو[2] می‌نامیدند ـ چگونه سنگ‌ها، لاک پشت‌ها و انسان‌ها را آفرید. از هر نوعی یک مؤنث ومذکر قرار داد،اما آنها فرزنددارنمی‌شدند.هرسه‌نوع آنها جاودانه‌بودند.سنگ‌ها، لاک‌پشت‌ها وانسان‌ها نمی‌مردند، بلکه وقتی کاملاً پیرمی‌شدند دوباره جوان می‌گشتند.

یک روز لاک‌پشت‌ها به نزد سوکو رفته و تقاضای خاصی کردند. آنها مایل بودند

1. Nupe.   2. Soko.

بچه‌دار شوند. سوکو به آنها اطمینان داد که به آنها عمر جاودان خواهد داد، به شرط آن که در پی تولید بچه نباشد، ولی لاک پشت‌ها برخواست خود پافشاری کردند. بالاخره انسان‌ها هم به لاک پشت‌ها ملحق شده از سوکو خواستند به آنها اجازه دهد فرزنددار شوند. سوکو تسلیم شد و به آنان اجازه تولید مثل داد، اما بایستی بهای آن را که مرگ بود، می‌پرداختند. اما سنگ‌ها، چون تقاضای بچه نکرده بودند مجبور به مردن نبودند (۲۳: ص۲۲۷؛ ۱: ص۶۸).

مرگِ پدر و مادرها به نسل بعدی اجازه زندگی می‌دهد، پس برای این که در جهان جا برای بچه‌ها، باز شود، مرگ امری ضروری است. ضمناً از این افسانه برمی‌آید که مرگ، انتخابی بوده که اولین انسان‌ها، میان جاودانگی شخصی و تولید مثل زیستی انجام داده‌اند. انسان‌ها مثل سنگ‌ها جاودانگی را برنگزیدند، بلکه مانند لاک پشت‌ها، زیستن، تولید بچه و سپس مردن را انتخاب کردند.

در اساطیر مربوط به منشأ مرگ، این انتخاب میان حیات ماندگار یک سنگ و یا وجودی که دارای حیات است اما لازمه‌اش مرگ است و در همهٔ حیوانات و گیاهان مشترک است، مکرر به چشم می‌خورد. انسان‌ها، جاودانگی شخصی را فدای بقای نوع از طریق توالد و تناسل کرده‌اند. گاهی اساطیر، مشکل را به عنوان انتخاب میان مردن به مثل ماه و یا مردن به مثل یک موز مطرح کرده‌اند. این اسطوره به ویژه در جزیره ماداگاسکار در حوالی سواحل جنوب شرقی آفریقا رایج بوده است. موز نمایانگر تولید مثل است و شاخه‌های تازه‌ای می‌دهد تا درخت موز جدیدی ایجاد کند که جای خودش را بگیرد. انسان‌ها به جای آن که مثل ماه، مردن [غائب شدن] و ظهور مجدد را انتخاب کنند، تولید مثل حیات بخش را انتخاب کردند که لازمه‌اش مرگ خود آنان است. به خاطر این انتخاب، انسان‌ها می‌میرند، اما فرزندانشان جای آنان در جهان زندگان را می‌گیرند (۱: ص ۱۲۱-۱۲۰).

در گونه دیگری از اسطورهٔ رایج در آفریقا ـ که مضمون اصلیِ آن، همین تولید مثل

است ـ آمده است که انسان‌ها اول بچه داشتند و با این وجود جاودانه بودند. آنها وقتی پیر می‌شدند، به محل دور افتاده‌ای رفته مانند مارها پوست می‌انداختند و جوان و با نشاط به زندگی باز می‌گشتند. یک روز وقتی یک مادر پیر نزدیک بود پوست بیندازد، بچه‌اش متوجه او شده و از وحشت فریادی کشید. مادر برای دل‌داری بچه، پوست انداختن را متوقف کرد. در نتیجه مادر در همان پوست قدیمی مرده و دیگر به زندگی باز نگشت. از آن روز به بعد، دیگر انسان‌ها نمی‌توانستند مانند مارها پوست انداخته و دوباره جوان شوند (۱: ص ۵۸-۵۹).

در تقریرهای دیگر این اسطوره، انسان مرگ را به خاطر داشتن یک بچه انتخاب کرده است. در تقریرهای دیگر آمده است هنگامی که مادر در حال پوست انداختن بود، یک بچه مزاحم پوست انداختن مادر شده، جوان شدن مجدد او را مانع شد و بدین شکل مرگ را به جهان آورد. در هر صورت، انسان‌ها دیگر نمی‌توانستند مانند مار، خود را به زندگی بازگردانند و مجبور به پذیرفتن مرگ بودند. انسان‌ها، دیگر جاودانه نبودند اما در عین حال از طریق فرزندان به حیات خود ادامه دادند.

انسان‌ها به جای آن که مانند یک سنگ جاودان بمانند، یا چون ماه مرده و دوباره سر برآورند، و یا برای بازگشت دوباره به حیات، مانند مارها پوست بیندازند زندگی و مرگی را انتخاب کردند که به آنان اجازه تولید بچه می‌داد، اما لازمه‌اش این بود که شخص پس از مرگ دوباره به زندگی باز نگردد. جاودانگی شخص فدا شده بود، اما نوعی از جاودانگی در بستری از معتقدات و رسومِ مربوط به جاودانگی نیاکانی باقی ماند. انسان‌های مرده اینک به عنوان نیاکان، درست از طریق حیات نوادگان خود زنده می‌ماندند. آنها «مرده‌هایی زنده» شدند که با زنده‌های زنده که در جهان، جانشین آنها می‌شدند در تماس دائم بودند. تولید مثل، گو این که مرگ به بار آورده بود، اما طریقی نیز برای فرا رفتن از مرگ فراهم ساخته بود که عبارت بود از تداوم زیستی و ناگسستنی میان پدران و فرزندان که بنای یک جاودانگی نیایی را در آفریقا ریخت.

نیاکان

در ادیان آفریقا، نیاکان دو مشکل اساسی انسان را که در اسطوره‌های مربوط به منشأ مرگ ظاهر شده حل می‌کنند: یکی ارتباط است و دیگری تولید نسل.

اول، نیاکان میان جهان روحانی خداوند و جهان انسان‌ها واسطه‌اند. مرگ ممکن است از یک خلاء ارتباطی میان این دو جهان نشأت گرفته باشد، اما نیاکان، پلی را برای ارتباط فراهم ساختند. آیین‌های مربوط به نیاکان، به ویژه مراسم ذبح حیوان، تنها راه‌هایی برای یادآوری مردگان و خدمت به آنان نیست بلکه روش‌هایی است برای بازگذاشتن این پل ارتباطی.

دوم، نیاکان در زنجیره بیولوژیکی تولید نسل حلقه‌های ارتباطی بودند. هر چند نیاکان برای این که به بچه‌هایشان اجازه حیات دهند مردند، اما بچه‌ها در حالی زندگی کردند که از حضور مستمر آنان آگاه بودند. هر چند نیاکان زیر خاک مدفون گشته بودند، ولی به حضور خود در کانون خانوادگی، در گله گاو، در سلامتی و سعادت آنان و حتی در خود فرایند تولید مثل که بچه‌های جدیدی به بار می‌آورد ادامه دادند. از آن جا که اغلب اعتقاد بر این بود که نیاکان در منی داخل می‌شوند، نظر بر این بود که با تولد هر بچه‌ای نیاکان هم در زنجیره خانوادگی، زندگی می‌کنند.

از این رو، می‌توان جاودانگی نیایی را در هر دو محور افقی و عمودی دنبال کرد. نیاکان به انسان‌ها اجازه دادند با فراهم آوردن یک خط عمودی که سه سطح واقعیت یعنی مرده‌ها، زنده‌ها و روح‌های فوق طبیعی را بهم مرتبط می‌ساخت، از مرگ فراتر روند. نیاکان، جهانِ زیر زمینی را که پس از مرگ، وطن آنان بود با جهانِ انسان‌ها پیوند می‌زدند و جهان انسانی را با قلمرو روحانی خداوند یا دیگر موجودات فوق طبیعی متصل می‌کردند، چون واسطهٔ ارتباط با آن واقعیت اعلی بودند، اما در محور افقی نیاکان نمایانگر یک خط ناگسستنی از توالد و تناسل انسانی بودند که هر نسلی را به نسل بعدی پیوند می‌داد. آنها به انسان‌ها اجازه دادند با زندگی کردن در خط مستمری از تداوم

بیولوژیک و باز تولیدگر، از مرگ فراتر روند.

می‌توان با مراجعه به زولوها در جنوب شرقی آفریقا ـ که نمونه‌ای است از یک جامعه سنّتی ـ گونه‌های مختلف جاودانگی نیایی را توضیح داد. آنها نوعی معتقدات و رسوم دینی را پروردند که نیاکان محور آن بودند. برخی از اجزای معتقدات دینی آنها خاصّ خود آنهاست، اما توجه آنان به نیاکان، بیانگر احترام به مرده‌های زنده است که در تمام ادیان سنتی آفریقا گسترده است.

در سنت زولوئی مانند بیش‌تر سنت‌های آفریقایی، جاودانگی دینی به نحوی تنگاتنگ با جاودانگی نیایی یکی می‌شود.

نیاکان زولویی. زولوی‌ها به طور سنتی در دهکده‌هایی کوچک زندگی می‌کنند که «کرال»[1] نام دارد. دهکده به صورت دایره‌ای است که پیرامونِ حصاری که در آن گله گاوها را نگاهداری می‌کنند، بنا شده است. کلبه‌ها، دور تا دور حصار گاوها قد برافراشته‌اند. مهم‌ترین خانه، خانه کد خدای ده است که در طرفین آن نیز خانه‌های همسران و پسرانش قرار دارد. در این دهکدهٔ خانوادگی، کدخدا هم پدر است هم حاکم و هم روحانی. خانهٔ او کانون روابط خویشاوندی است و محورِ سیاسی و دینی در ده.

کنار دیوارِ پشتی کلبهٔ کد خدا اشیاء مخصوص شعائر قرار گرفته ـ سنان، کارد، سپر و اشیاء دیگر ـ که به خاطر پیوندی که با نیاکان دارند، از قدرتی مقدس برخوردارند. نیاکان مرتب به این بخش از کلبه رفت و آمد دارند و از پیشکش‌های خوردنی، گوشت و آبجو که برایشان در آنجا قرارمی‌دهند، بهره‌مند می‌گردند. هر چند کنار دیوار پشتی هر خانه‌ای مکان مخصوصی است که آن را «ام سامو»[2] می‌نامند و نیاکان به دیدن آن محل می‌آیند ولی ام ساموی کدخدا به خاطر اهمیت او در حیات دهکده، از اهمیت خاصی برخوردار است.

در دین «زولو» گاهی برای پرستش خدای آسمان «آنکلون کلو» به دامنه‌های اطراف

---

1. Kraal
2. Umsamo

ده می‌روند، اما نیاکان به طور روزمره در داخل دهکده مورد پرستش قرار می‌گیرند. شاید تعبیر پرستش غلط باشد، چون زولوها در فضایی از انس که مبتنی بر روابط خویشاوندی است با نیاکان ارتباط برقرار می‌کنند و تأثیر متقابل میان آنها برقرار می‌گردد. برداشت آنها این است که اساساً خدماتی که برای مرده‌ها انجام می‌گیرد با احترام و تکریمی که نسبت به سالخوردگان زنده باید انجام داد مشابه است؛ مانند جوامع دیگر آفریقا، اغلب تلقیِ از سالخوردگان این است که گویا حالا دیگر جزو نیاکانند، و با نیاکان هم به عنوان اعضای ارشد و مورد احترام جامعه برخورد می‌شود (۴۱؛ ۶). در عین حال، نیاکان که «امدلوزی»[1] نامیده می‌شوند، موجوداتی با نفوذند که بایستی از طریق شعائر خاصی که زنده‌ها را در تماس مستقیم با قدرت و حمایت آنان قرار می‌دهد، مورد ستایش و تکریم قرار گرفته و به آنها خدمت شود.

گمان بر این است که روحی به نام «ایسی تونزی»[2] هر یک از انسان‌ها را در حال حیات، جان می‌دهد. «ایسی تونزی» یک واژه زولویی است که به شبح شخص و یا ارزش اخلاقی و منزلت اجتماعی او و به روح او اشاره دارد. اگر شخصی سالخورده شود و جادوگری، سحر، ارواح خبیثه، رعد و برق گرفتگی، خودکشی، جذام و یا مرگ پیش از موقع او را در کام خود نکشد، جسمش را به خاک می‌سپارند، اما روحش در قالب یک نیا، یکی از امدلوزی‌ها، یا یک «مردهٔ حی» زنده باقی می‌ماند.

امدلوزی‌ها در حیات یک کرال (دهکده) نقش آفرینانی مهمند، گرچه این نیاکان در زیر خاک مدفون می‌گردند، در عین حال در اطراف خانه پرسه می‌زنند و اغلب به خواب اشخاص می‌آیند. ـگاهی به شکل مار ـو مرتب از طریق تأثیر بر حیات بازماندگان، خود را نشان می‌دهند. اگر زنده‌ها از مرده‌ها غفلت نمایند، نیاکان با وارد ساختن مرض و مصیبت بر آنان، قدرتشان را به رخ می‌کشند. اگر به نیاکان خدمت نشود، وفاق میان جهان مرده‌ها و زنده‌ها از بین می‌رود. معمولاً زولوها، مرض و مصیبت و اغلب مرگ را ناشی از

---

1. Amadlozi
2. Isithunzi

کوتاهی در حفظ روابط هماهنگ با نیاکان می‌دانند.

خدمت به نیاکان. بازماندگان برای حفظ توافق، آگاهانه به خدمت نیاکان همت می‌گمارند. نیاکان برای اولاد و احفاد، آرامش و کامیابی به ارمغان می‌آورند، به شرطی که آنها، آنان را احترام کرده و یک گاو مخصوص برای آنان در حصار گله جدا و متمایز نمایند، برای آنان در «ام ساموی» خانه غذا و آبجو قرار دهند، دیگ‌های پخت و پز غذا را ناشسته روی اجاق قرار دهند تا آنها آن را بلیسند و به حضور مداوم آنان واقف باشند. یک زن زولویی می‌گوید: «آنها در درون منند. چون درون منند می‌دانم که آن جایند، آنها را حس می‌کنم، آنها با من خوشحالند و من با آنها. همواره به آنها می‌اندیشم و آنها می‌دانند که من به آنها می‌اندیشم» (۳: ص ۱۹۷). بدین طریق نیاکان از طریق اندیشه و عمل نوادگان خود، به حیات خود ادامه می‌دهند.

ارتباط با نیاکان از طریق شعائر حاصل می‌شود. هرگاه که خانواده، سرود خاص قبیله را بسرایند، هرگاه که مردان برای نوشیدن آیینیِ آبجو گردهم آیند، و به ویژه هرگاه یک حیوان قربانی شود، نیاکان در آن جا حاضرند. می‌توان ذبح هر حیوانی را یک آیین مقدس قلمداد کرد و آن را با دعا به نیاکان و اهدای پیشکش به آنان انجام داد. بدین مفهوم، هر شامی که در آن گوشت مصرف می‌شود، می‌تواند شامی باشد که نیاکان در آن حضور دارند، ولی گاهی به مناسبت‌های خاص قربانی می‌کنند، مثلاً برای این که خط ارتباط با نیاکان باز شود همچنین در اوقات گرفتاری که غفلت از نیاکان و یا آزرده خاطر ساختن آنان، این پیوندهای ارتباطی را از هم گسسته است ذبح حیوان برای نیاکان، پیوند حیاتی میان جهان انسانی و جهان ارواح را حفظ و یا احیا می‌کند.

وقتی گاو یا بز را ذبح می‌کنند، کیسه صفرایش پیشکش نیاکان می‌شود. فکر می‌کنند کیسه صفرا که برای زنده‌ها تلخ است، برای مرده‌ها شیرین می‌باشد، چون کیسه صفرا مانند یک کلبه گرد است، طی مراسم قربانی این جزء از حیوان را به عنوان خانهٔ نیاکان حفظ می‌کنند. نیاکان می‌توانند از طریق این خانهٔ آیینی، وارد محل زندگی نوادگان خود

شده و با آنان تماس و مراوده تنگاتنگ داشته باشند.

نه تنها کیسهٔ صفراىِ حیواىِ ذبح شده را با کلبه، بلکه با رحم هم پیوند [سمبلیک] می‌زدند. از این رو مراسم ذبح، سمبل بارداری و تولید مثل هم بود. نیاکان درست همان گونه که وارد کلبه می‌شدند، به هنگام بسته شدنِ نطفهٔ نوزاد، از طریق اسپرم مرد وارد رحم زن هم می‌شدند. نیاکان زنده باقی می‌ماندند، به خاطر آن‌که ارواح آنها در اطراف خانهٔ زندگان پرسه می‌زد و به خاطر آن‌که در فرایند تولید مثل جزء لازم بود، از این رو، در دین سنتی زولوها جاودانگی نیایی، بر فهم فرایندهای مستمرِ ارتباط و تولید مثل ـ که پس از مرگ ادامه می‌یافت ـ مبتنی بود.

آیین‌های فوت

در آفریقا، آیین‌های مرگ، در انتقال متوفا به جهان نیاکان دارای اثر است. از نظر زولوها، ساحتی که در تصرف نیاکان است یک جهان معکوس می‌باشد که در آن سیاه، سفید، بالا، پایین و تلخ شیرین است. از نظر لوداگاهایِ[1] غرب آفریقا، این ساحت مکانی است برای داوری فردی و جمعی در مورد اموات، برای اعمالی که در خلال حیات مرتکب شده‌اند. در عین حال، اعتقاد داشتند که جهان نیاکان از طریق پیوندهای ارتباطی موجود در شعائر و در تولید نوزادان، با جهان زندگان در تماسی تنگاتنگ باقی می‌ماند، آیین‌های فوت، به ویژه آیین‌هایی که علامت تبدیل متوفا به یک نیا بود، برای حفظ تماس میان زنده‌ها و مرده‌های زنده، امری ضروری بودند.

جهان وارونه. اگر کسی در خانه می‌مرد، زولوها یک در خروجی خاص در پشت خانه، نقطه مقابل در ورودی باز می‌کردند. جسد را به حالت نشسته قرار می‌دادند، اول صورت جسد را می‌شستند و موهایش را کوتاه می‌کردند و سپس با پوست گاو و یا پتو آن را می‌پوشاندند. حاملین جنازه معمولاً عقب عقب وارد خانه می‌شدند و رو به عقب از

1. Lodagaa

خروجی خاصی که در عقب خانه بود خارج می‌شدند، به گونه‌ای که رد پایشان در هر حال، حالت دور شدن از خانه را داشته باشد. نزدیکی خانه قبری می‌کندند. در حالی که جسد آماده می‌شد، عزاداران شیون و زاری می‌کردند، ولی وقتی کفن و دفن جنازه شروع می‌شد، ساکت می‌گشتند. جسد را از خانه بیرون برده و در قبر قرار می‌دادند، طوری که سرش به عقب و به طرف خانه باشد.

در شعائر فوتِ زولوها، بسیاری از رفتارهای معمولی معکوس می‌شد؛ مثلاً در زندگی روزانه، اگر کسی عقب عقب از خانه خارج می‌شد، عملش گستاخانه و غیر قابل قبول بود، ولی به هنگام تشییع لازم بود دقیقاً عکس این مطلب عمل شود. گذشته از رسم عقب عقب رفتن به هنگام حمل جنازه، زن‌ها لباس‌هایشان را وارونه می‌پوشیدند. پس از تدفین، عزاداران در مکالمات به جای نه، بله می‌گفتند و وقتی می‌خواستند بگویند بله می‌گفتند نه. به جای آن که ترجیحاً دست راست را به کار برند دست چپ را به کار می‌بردند. قبل از دفن، چشم‌های مرده را با دست چپ می‌پوشاندند و زن‌ها، جسد رابا دست چپ می‌شستند. پس از دفن، مردها با دست چپ، کنده‌های درخت را روی قبر قرار می‌دادند و به طور سنتی کل مراسم کفن و دفن در شب انجام می‌شد.

معنای این کارهای وارونه چیست؟ این کارها اجزای مهم یک مراسم دفن بود که متوفا را از جهان متعارف زندگان جدا می‌ساخت و او را به سمت جهان نیاکان هدایت می‌کرد. جهان نیاکان، زیرِ زمین بود به عکس جهان زنده‌ها. گرچه در جهان مرده‌ها نیز درخت، کوه، چراگاه و زمین‌های شکار وجود داشت، اما هر چیزی وارونه و سرازیر بود در جهان زیرین، نیاکان، در آن سوی جهانِ مسطح زندگی می‌کردند و وجودشان مانند تصاویر آیینه، معکوس بود.

حتی رنگ نیاکان هم معکوس می‌شد. زنده‌ها سیاه بودند، اما نیاکان سفید. گله گاوهایی هم که نیاکان در آن جهان پرورش می‌دادند، سفید بودند. نیاکان را می‌شد به عنوان اشباحی سفید رنگ به راحتی در شب مشاهده کرد. غیب گوهای کاهن که در

شناخت علایق و امیال آنان تخصص داشتند، می‌توانستند آنان را به وضوح ببینند. جای تعجب نیست که غیب‌گوها مکرر، ذبح حیوانات را برای نیاکان شرح می‌دادند و کیسه‌های صفرا را به عنوان غذایی لذیذ به آنها پیشکش می‌دادند، چرا که در جهان وراونه نیاکان، تلخ‌ترین مزه، شیرین‌ترین مزه را داشت. تدفین، متوفا را به جهان وارونهٔ مردگان هدایت می‌کرد، ولی متوفا به ویژه، در صورتی که کدخدای آن ده بود در آن جهان مقیم نمی‌شد و به نیا مبدل نمی‌شد مگر یک سال پس از دفن. یک فرایند طولانی از عزاداری لازم بود. در اولین ماه پس از یک دفن، روستاییان از کار کردن و آمیزش جنسی اجتناب می‌کردند. آنها برای حفظ خود از خطر ارواح خبیثه‌ای که ممکن بود پس از مرگ کسی به جامعه حمله کنند، به ویژه پس از مرگ کسی که منزلت یک کدخدا را داشت، طلسم‌هایی خاص به کار می‌بردند. در پایان آن ماه، طی مراسمی که «شستشوی نیزه ها» نام داشت و شامل دعا، ستایش و تکریم متوفا و نهایتاً ذبح یک حیوان می‌شد، مردان به شکار و زنان به مزرعه داری باز می‌گشتند، ولی زن بیوه به کار باز نمی‌گشت. وی بقیهٔ سال، پس از مرگ شوهرش را در حالت عزا و ماتم باقی می‌ماند.

وقتی آن سال پایان می‌یافت، دهکده مراسمی برگزار می‌کرد که «بردن نیا سر جای خودش» نام داشت. متوفا که تمام سال را در یک حالت بینابین به سر می‌برد،اینک از طریق این تشریفات نهایی، در جهان نیاکان مستقر می‌شد. در این موقعیتِ لذت بخش و شادمانه، روستا یک گاو نرِ مخصوص به اضافهٔ حیواناتی دیگر را به عنوان یک پیشکش آیینی برای متوفا، ذبح می‌کرد. برای اولین بار متوفا را نیا خطاب کرده و تکریم می‌نمودند. پیشکش‌ها را در «اُم ساموی» کلبه قرار می‌دادند تا نیای جدید استفاده کند. وی از آن به بعد یکی از مرده‌های زنده تلقی می‌شد، این مرده‌ها در حیات روزمره و رسومات جامعه زولو از اهمیتی به سزا برخوردار بودند.

داوری پس از مرگ. دیگر جوامع آفریقایی، آیین‌های گذار مشابهی داشتند که شخص را به جهان مردگان هدایت می‌کرد و متوفا را به عنوان یک نیا به رسمیت

می‌شناخت؛ مثلاً، «لودگا»های غرب آفریقا آیین‌های مفصلی را در باب مرگ پروردند که از آیین‌های ابتدایی دفن تا جشن نهایی که متوفا را به جهان نیاکان ملحق می‌ساخت بیش از چندین ماه به طول می‌انجامید.

از نظر لودگاها، بهترین روشِ مردن آن بود که فرد، در حالت نشسته و در بازوی یکی از خویشاوندان نزدیک و مؤنث خود جان سپارد. روحانیون، جسد را روی دو چوب آبنوسی قرار داده از خانه بیرون می‌بردند، جارچیان خبر مرگ را اعلام می‌کردند، زنان شیون می‌کردند و بر سنتورهای چوبی، ضربی موزون نواخته می‌شد. با غسل و تطهیر، جسد را برای دفن آماده می‌ساختند. با آب جسد را می‌شستند. تخم‌مرغ تازه‌ای را می‌شکستند که سمبل حیات بود. جسد را با دوغابِ گل سفید که از حفر زمین به دست می‌آمد، رنگ آمیزی می‌کردند و سپس با پرهای پرندگانی که بعداً قربانی می‌شدند، آن را تزیین می‌کردند. زن‌های بیوه نیز با استفاده از گل سفید شستشو و تمیز می‌شدند. بلافاصله پس از دفن، خویشاوندانِ نزدیک در یک شام خصوصی دور هم جمع می‌شدند تا پیوستگی خود را مجدداً تأکید کنند و رسوم مربوط به توزیعِ مجددِ میراث مرده را انجام دهند.

«لودگا»ها نیز مانند زولوها میان دفن و جشن نهایی که در طی آن متوفا به عنوان یک نیا مورد پذیرش قرار می‌گرفت، فاصله می‌انداختند. روح متوفا بالای درختان پرسه می‌زند. نه می‌تواند به خانه بازگردد و نه روانه جهان نیاکان شود. جشن نهایی که لودگاها آن را «آبجوی سرد تدفین»[1] می‌نامند حداقل سه ماه پس از دفن میت برگزار می‌شود که معمولاً پس از خرمن‌کوبی است، زمانی که ده، ذخیره‌های کافی غذا و آبجوی لازم برای مهمانی بزرگ را ذخیره کرده است.

گو این که این جشن نهایی ممکن است برای همه برگزار شود، ولی احساس می‌کردند که برای افراد ذکوری که سرپرستی خانواده را به عهده دارند تعیین کننده‌تر

---

1. Cool Funeral Bear

است. آغاز جشنِ «آبجو سرد تدفین» این گونه بود که شاخه‌ای خاص را از درخت قطع می‌کردند، به گونه‌ای که به هنگام سقوط در آغوش پسر ارشدِ متوفی قرار گیرد. با فرو افتادن شاخه در آغوش پسر اقتدار پدر هم بر وارثش فرو می‌افتد، از آن شاخه بقعه‌ای می‌ساختند که کنار قبر برافراشته می‌شد. بقعهٔ چوبی رمزی است از روح متوفا، و مکانی است مقدس برای ارتباط بازماندگان با متوفّا. پس از برافراشتن بقعه، زنان استحمام می‌کنند که نشانهٔ پایان عزاست. بچه‌های متوفّا با هم غذایی مشترک می‌خورند تا نشان دهند مسؤولیت‌های اجتماعی پدر را به عهده گرفته‌اند. ثروت متوفا، مطابق قواعد دینی، میان بازماندگان تقسیم می‌شود. بالاخره متوفا از جهان زندگان جدا می‌گردد تا سفرش را به عالم اموات در پیش گیرد.

گمان بر این است که متوفا در این سفر به طرف مغرب و از آن جا به کشور خدای بزرگ کوچ می‌کند. ولی روح قبل از آن که وارد جهان نیاکان شود می‌باید از رودخانه مرگ عبور کند. لازم است روح موقع پا نهادن به رودخانه، کرایه قایقران را پرداخت کند. این کرایه را باید از خیرات بستگان بازماندهٔ خود در خلال مراسم تدفین تأمین نماید. اگر این خیرات سخاوتمندانه باشد و شخص نیز زندگی صالحی داشته باشد، روح به راحتی از «رودخانه اموات» عبور خواهد کرد، ولی شخص بد کردار از قایق به زیر خواهد افتاد و برای رسیدن به ساحل مجبور خواهد بود سه سال شنا کند. اگر علت مرگ طلسم و جادو باشد، قبل از عبور از رودخانه «زن یک پستان» به دیدار شخص می‌آید. در صورتی که اطلاع از این که سحر سبب مرگ بوده است روح را ناراحت کند، آن زن وی را می‌خنداند تا اندیشه‌های کین جویی و انتقام فراموشش شود. آن روح به جای آن که برای انتقام به جهان زندگان باز گردد، در ساحل آن رودخانه می‌ماند تا جادوگر هم بمیرد و به وی ملحق شود، آن گاه هر دو روح، سفرِ خود را ادامه خواهند داد، ولی ساحر یا ساحره مجبور می‌شود قبل از شنا و عبور از عرض رودخانه، برای رسیدن به سرزمین اموات، پا و بازوی خود را بخورد.

در سرزمین اموات، ارواح بسته به این که در این دنیا چگونه زیسته‌اند در معرض کارهایی طاقت فرسا قرار می‌گیرند. اول، آنها را مجبور می‌کنند بالای درختان و در معرض اشعه سوزان آفتاب بنشینند. مدت نشستن در معرض آفتاب به (کردار) شخص بستگی دارد: افراد خوش قلب سه ماه؛ دروغگوها چهار ماه؛ دزدان پنج ماه؛ ارواحی که دارای صفات شرورانه‌اند شش ماه؛ جادوگران سه سال و اغنیا هم سه سال، چون آنان برای این که از ثروت برخوردار شوند، دیگران را به زحمت و سختی انداخته‌اند. وقتی زمان مقرر به پایان رسد، ارواح را مجبور می‌کنند در سرزمین مردگان به عنوان کشاورز سخت کار کنند، مدت کار بسته به آن است که در طول حیات، چه مقدار سخت کار کرده باشند.

ولی صرفاً اعمال شخصی فرد در طول حیات سرنوشت او در سرزمین مردگان را تعیین نمی‌کند. لودگاها فکر می‌کردند که در مورد میت، یک داوری جمعی صورت می‌گیرد که در آن سرنوشت همهٔ خاندان‌ها و گروه‌های خویشاوند به هم گره خورده است. احتمال می‌رود که گروه‌های فامیلیِ نامطلوب که بسیاری از آنان ساحر، دروغگو و دزد هستند، به طور گروهی مجازات شوند. آنان در سرزمین اموات دچار رنج و سختی خواهند شد، برای تهیه خوراک باید سخت کار کنند و برای نوشیدن، چیزی جز آب شور ندارند. گروه‌های خانوادگیِ مطلوب، حیات اخرویشان، حیاتی است آسوده و سرشار از وفور نعمت، کافی است چیزی را که می‌خواهند به تصور درآورند، آن گاه بدون هیچ گونه زحمتی در اختیارشان قرار خواهد گرفت.

از این رو لودگاها هویت یک شخص را حتّی در بقای شخصی پس از مرگ، جزئی از هویت گروهی خاندان او می‌دانستند. از آن جا که سرنوشت نیاکان در سرزمین اموات را منش اخلاقی خاندان‌هایشان تعیین می‌کند، طبیعی است که آنها به بستگان باز مانده خویش علاقه نشان دهند، از طریق آرامگاه‌های آبا و اجدادی با بازماندگان در تماس باشند و اگر دیدند آنها به بیراهه می‌روند، با وارد ساختن مرض و مصیبت بر آنها

گوشمالیشان دهند. سرزمین مردگان قبیلهٔ لودگا، با پیوندهای خویشاوندی مستمری که پیوند زننده زنده‌ها به مرده‌هاست ساختار مشارکتی جاودانگی نیاکانی را تقویت می‌کند.

از آن جا که جوامع سنّتی آفریقا بر خویشاوندی مبتنی‌اند، جاودانگی فرهنگی با جاودانگی نیاکانی یکی می‌شود. همان گونه که «جک گودی»[1] مردم شناس متذکر گشته است: «آیین [پرستشِ] نیاکان، نوعی فرافکنی روابط اجتماعی است که به شیوه‌ای کاملاً ملموس و معنادار صورت می‌گیرد» (۲۷: ص ۲۲۸). در جوامع مبتنی بر خویشاوندی این قدرت و موقعیت والدین است که روابط اجتماعی و مستمر زنده‌ها را تعیین می‌کند.

نظر به این که زولو و لودگا، جوامعی کشاورزی و شبانی بودند، میراث نیاکان در توزیع زمین و گله‌های گاو، که پشتوانه این جوامع است، نقش قاطع ایفا می‌کند. بر عکس در جوامع شکار ورزِ آفریقا، اینگونه وضعیت اجتماعی که بر زمین و گله متکی است از اهمیت کم‌تری برخوردار است. و در آنها نقش نیاکان در معتقدات و رسوم دینی مربوط به مرگ، چندان گسترش نیافته است.(۴) ولی در بیش‌تر جوامع آفریقایی، جاودانگی بر اساطیر و آداب مربوط به جاودانگی نیاکانی، مبتنی گشته است. مردم شناس معروف، «ای، ار، ردکلیف براون»[2] در رابطه با اهمیت نیاکان در دین آفریقایی‌ها می‌گوید: «اعتقاد به جهان ارواح بر این واقعیت ملموس که مرده به تأثیر خود بر جامعه ادامه می‌دهد، متکی است (رد کلیف براون، ۱۹۶۴: ۳۰۴). ازاین رو، در ادیان سنتی آفریقا شخص بودن شخص به این خاطر است که در یک گروه خویشاوندی وسیع‌تر شریک است. واقعیت ماندگار آن گروه، از طریق عنایت دینی به نیاکان به ثبوت می‌رسد. از طریق معتقدات و آدابی که شخص را در چارچوب گروه‌های خویشاوند، حتی پس از مرگ، باز یک شخص می‌داند.

در جاودانگی نیاکانی این احتمال هم هست که به شخص، به عنوان یک روح منفرد

1. Jack Goody

2. A. R. Radcliffe - Brown

نگاه شود. مردمی که در غرب آفریقا به زبان آکان[1] سخن می‌گویند، فکر می‌کنند که هر شخص روحی جاودانه به نام «کرا»[2] دارد که بخشی از خداست. هر انسان یک «کرا» دارد، اما حیوان فاقد آن است. انسان‌ها مرکب از خون وشخصیت هستند، خون ازشجرهٔ مادری و شخصیت از شجرهٔ پدری است، اما «کرا» یک جوهرهٔ روحانی و الهی است.

وقتی خداوند، روح را به جهان فرستاد، تقدیر یا «نکرابی»[3] خاص او را معیّن کرد. به گمان آنها روح پس از مرگ به سوی خدا باز می‌گردد تا از زندگی‌اش در روی زمین به او گزارش دهد. اگر سرنوشت خود را کامل نکرده باشد، مجبور است به زمین بازگردد و «نکرابی» خود را کامل کند. از این رو در همان خانواده‌ای که قبلاً در آن زندگی می‌کرده است، ظهور مجدد خواهد یافت.

وقتی اجل روح تمام شد، به سوی خداوند باز خواهد گشت و به عنوان یک نیای جاودان در جهان ارواح باقی خواهد ماند، هر چند هر شخص دارای یک روح جاودان و یک سرنوشت منحصر به فرد است اما بالاترین تقدیر آن است که او نیا شود و به عنوان واسطه‌ای میان خدا و جهان، با گروه خویشاوندی خود در تماس بماند (۱۱؛ ۵۰: ۹۴-۹۶).

از این رو، در معتقدات «آکان»ها احتمال نوعی تناسخ برای ارواحی که تقدیر خود را کامل نکرده بودند وجود داشت. دیگر سنّت‌های (دینی) آفریقا، چیزی را در نظر داشتند که «تناسخ جزئی» نام دارد و بر حسب آن برخی از ویژگی‌های متوفا در بچه‌ها و نوادگان، تولد می‌یابد، حال آن که روح متوفا، ملحق به جهان نیاکان باقی می‌ماند (۳۹: ص ۱۵۹). در هر دو مورد، اعتقاداتِ مربوط به تناسخ، قبول می‌کرد که خانواده یا قبیله استمرار می‌یابد و بدین سان، بر جاودانگی نیاکانی صحّه می‌گذاشت. فرد متوفا، به عنوان یک نیا، تماس خود با گروه خویشاوندی را حفظ می‌کرد و در همان حال، تناسخ جزئی و یا کلی، بر نقش مهم متوفا در زاد و ولدِ مستمر گروه مهر تأیید می‌زد.

---

1. Akan
2. Kra
3. Nkrabea

این جا هم، نیاکان دو مشکل ناشی از وضعیت انسان بودن را که در اساطیر آفریقاییِ مربوط به منشأ مرگ بازتاب یافته‌اند حل می‌کنند. مشکل ارتباط میان جهان انسان و جهان ارواح و مشکل بازسازی یک خانوادهٔ انسانی که به رغم مرگ، به عنوان یک واقعیت جاودانه به حیات خود ادامه خواهد داد. در جاودانگی نیاکانی، مرگ، مرگ نیست، چرا که مرده‌ها از طریق ارتباط با خانوادهٔ خود و مشارکت در تکثیر نسل آن، به حیات خود ادامه می‌دهند.

ارواح آمریکایی

ادیان بومیان آمریکا، چه در جنگل‌های نواحی ساحلی شرق، شکوفا شده باشند، یا در شمال غربی در سواحل اقیانوس آرام، یا در بیابان‌های جنوب غربی و یا در دشت‌های میانهٔ غربی همه بر پایهٔ رابطه‌ای تنگاتنگ با طبیعت بنا گشته‌اند و در رسوم و معتقدات دینی آنها، زمین و حیات گیاهی و حیوانیِ پیوسته با زمین، حرمت و تکریم می‌شود.

ولی تعیین هویت برحسب محیط طبیعی، تنها به معنای حرمت به «ما در زمین» نیست،(۵) بلکه به این معنا هم هست که این ادیان، دارای رابطه‌ای تنگاتنگ با اقلیم‌هایی که در آن بسط یافته‌اند می‌باشند.(۶) برخی از ادیان بومی آمریکا در مناطق شکاورزی گسترش یافته، حال آن که برخی دیگر در مناطقی دیگر که در آن کشاورزی دائم برقرار است گسترش یافته‌اند.

در جوامعی که در درجه اول بر پایه شکار، ماهی‌گیری و جمع‌آوری آذوقه بنا شده، دین بر محور مراسمی می‌چرخد که در آن حیوان مطرح است. در این مراسم اغلب رو به سوی «وجودی برین» است که صاحب اختیار شکار است، به شکار ورزان قدرت می‌بخشد و به حیوانات و ارواح حیوانی که از زندگی خود گذشته‌اند تا انسان‌ها بتوانند زندگی کنند، ادای احترام می‌کند. از آن جا که جوامع شکاورز کم و بیش متحرکند، هیچ

مکان ثابتی برای پرستش ساخته نمی‌شود. ارتباط با مهتران شکار[1] و ارواح حیوانی را می‌توان در هر جا برقرار کرد. به ویژه کاهن‌ها در دسترسی به جهان روحانی، نقشی مهم دارند. این جهان، شامل جهان مرده‌ها هم می‌شد که گمان می‌کردند در ورای افق و درآسمان قرار دارد.

در جوامع شکارورز، با مرده‌ها، اغلب به عنوان ارواح نگهبان، تماس برقرار می‌شود. امکان دارد یک شکارچی از طریق یک رؤیا یا با کمک کاهنی که در شکار به وی کمک کرده است با یک روح محافظ شخصی تماس برقرار کند. این ارواح نگهبان هم نیرو و هم کمک فراهم می‌آورند. این روح‌های کمک‌دهنده گاهی با مهترهای شکار یکی می‌شوند و یا گمان می‌شده، به عنوان نیروهایی فوق طبیعی که حیوانات را در دسترس شکارچی قرار می‌دهند با مهتران شکار همکاری نزدیک دارند.

در میان الگونکی‌های[2] شمال شرقی آمریکا، در خلال مراسم تدفین، نیایش‌ها متوجه میت است، در مراسم «اجیب وی»[3] نیایش کنندگان، متوفا را مورد خطاب و ستایش قرار داده و سپس از وی می‌خواستند که بین خویشاوندانش، و ارواح حیوانی پا در میانی کند و برای آنان، شکار فراوان به ارمغان آورد (۴۰: ص۹۹۹).

گروه‌اُوتاوا، همسایه الگونکی‌ها نیز برای اینکه از متوفا در امر شکار طلب کمک کنند از مراسم استفاده می‌کردند. کدخدای ده مراسم تدفین را برگزار می‌کرد، و از تمامی اموات خاندان، که مراسم برای آنان برگزار می‌شد، می‌خواست تا پیشکش‌های غذای آنان را بپذیرند و در شکار به آنها کمک کنند (۳۰: ص۱۳۱).

بوم‌شناسی کشاورزیِ کاشت، داشت و برداشت، دل نگرانی‌های طبیعی مختلفی را اقتضا دارد. این دل نگرانی‌ها در ادیانی که مراسم باران و حاصل خیزی در آنها محور است مشهودند. شعائر به چرخهٔ فصول پیوسته است، و اغلب صرف توسل به

1. masters of the game
2. Algonkian
3. Ojibway

موجودات فوق طبیعی می‌گردد که با ابرهای بارانزا، توفان‌های تندری و حاصلخیزی زمین پیوند دارند. در این ادیان، حرفهٔ کهانت به شکل انجمن‌های شفابخشیِ منظمی ظهور یافت که همّشان حفظ سازواری و سعادت همهٔ جامعه بود. این جوامع کشاورز وقتی با روحِ مرده‌ها تماس برقرار می‌کردند، ـ مرده‌هایی که در جهان زیرین زندگی می‌کنند و یا در دریاچه‌ای مقدس، یا در ابرهای بارانزا ـ معمولاً از آنان طلب می‌کردند که بر ایشان باران آورند که سبب فراوانی محصول شود.

در میان سرخپوستان **پوئبلو**،[1] در جنوب غربی آمریکا، آشکارا چنین آیینی در باب مردگان گسترش یافته است. در میان جوامع کشاورزی مستقر در منطقه پوئبلو، اموات نقش روح باران و روح ابر را ایفا می‌نمودند، که «کاچینا»[2] نام داشتند. بسیاری از مواقع، جوامع پوئبلو، از کاچیناها می‌خواستند که از طرف آنان، نزد اله‌ها و الهه‌های آسمان وساطت کنند. کاچیناها را با نقاب‌ها و لباس‌های گویا و زنده‌ای به نمایش در می‌آوردند و به آنان متوسل می‌شدند تا برایشان حیات، عمرِ طولانی، سلامتی، قدرت، حاصل خیزی و بارانی را که در آن منطقه صحرایی به شدت مورد نیاز بود به ارمغان آورند. پس از مرگ امکان داشت که شخص یک کاچینا شود و یا در جهانِ کاچیناها زندگی کرده و در بارش باران بر زمین به آنان کمک کند. در این جوامع پوئبلو، (چه «زونی»،[3] چه «هوپی»[4] چه «توا»[5] چه «ناواهو»[6]) در مراسمِ حاصل‌خیزی و کامیابی که منظم و پرطنطنه برگزار می‌شد فردی را که به تازگی وفات یافته بود و همین طور نیاکان دورتر را در کنار کاچیناها پرستش می‌کردند.

آلگونکی‌های جنگل‌های شمال شرقی و سرخپوستان پوئبلو در صحاری جنوب غربی آیین‌های گسترده‌ای دربارهٔ مرگ برگزار می‌کردند که همهٔ جامعه را غرق دعا، هدیه، سرود و رقص برای اموات می‌کرد (۳۷: ص ۱۲۵). احساس این بود که ارواح مردگان

1. Pueblo
2. Kachina
3. Zuni
4. Hopi
5. Tewa
6. Navaho

به طرق مختلف، به محیط‌های جنگلی و بیابانی روح می‌دهند. آنان با استفاده از سبک‌های مختلفِ انجام آداب برای اموات، این روح‌ها را مورد تجلیل قرار می‌دادند.

جنگل‌ها

سرخپوستان آلگونکی، جوامع ماهی‌گیر و شکاروزری را شکل می‌دادند که در مناطق جنگلی شمال شرق، در آمریکای شمالی می‌زیستند. اجیب وی،[1] هورون،[2] و ایروکوا،[3] بخش هایی از این گروه زبانی وسیع‌تر آلگونکی بودند، آنان در مناطقی گسترده‌اند که اینک شمال ایالات متحده تاکانادای مرکزی را تشکیل می‌دهد. بیش‌تر سال را افراد در گروه‌های خانوادگی کوچک به شکار می‌گذراندند و به دنبال غذا در مسیر جنگل‌ها حرکت می‌کردند. احتمال مردن از گرسنگی، دائماً وجود داشت، از این رو حیاتِ انسان‌ها، به مهارت شکارچیان بستگی داشت. تنها در طول تابستان و وقتی که غذای کافی فراهم بود، خانواده‌های شکارچی گرد هم آمده، گروه‌های بزرگ‌تر را شکل می‌دادند. در غیر این صورت، حیات شکاروزری، مستلزم تحرک، جدایی و خودکفایی بود تا ادامه حیات تضمین شود.

نا انسان‌ها. گروه‌های آلگونکی، نوعی رسوم و معتقدات دینی را ابداع کردند که با وضعیت بوم شناختی‌شان تناسب داشت. در زندگی منزویانهٔ شکاروزری، رؤیا منشأ مهمی می‌شود برای قدرت روحی، شکاروزران به رؤیاها توجهی زیاد مبذول می‌داشتند، به ویژه رؤیاهایی که طی آن یک روحِ کمک کار را به خواب می‌دیدند که در امر شکار، مددکار آنان بود. روح کمک کار، قدرتی روحانی را به آنها منتقل می‌ساخت ـ قدرتی که اجیب وی‌ها آن را «مانی تو»[4] می‌نامیدند ـ که در تلاش بی‌وقفه در پی غذا و در سختی و خطر به شکارچی کمک می‌کند.

1. Ojibway
2. Huron
3. Iroquoi
4. Manitou

از نظر اجیب وی‌ها، مرده جهان انسانی را ترک می‌کند تا به قلمرو کسانی داخل شود که «ای. آی. هالوول»[1] آن‌ها را «نا-انسان‌ها» نامیده است (۲۹: ص ۴۵۵). روحِ این موجوداتِ فوق طبیعی (خورشید، پرندگان تندری، مالکان یا برخی اربابان انواع از حیوانات) با انسان‌ها تماس می‌گیرند و به وسیلهٔ صور خیالی قدرتشان را به آنها منتقل می‌سازند. این تصاویر، اشکال مختلفی به خود می‌گرفت، اما همواره در قالب روحِ اشخاصی ظاهر می‌شدند که برای کمک گیرندگان آشنا بودند. گرچه کاهن‌ها و شکارچیان ماهر در این گونه تماس‌ها چیره‌دست بودند، اما ارتباط با ناانسان‌ها برای هر کس امکان‌پذیر بود.

ولی به نظر می‌آمد که اوجیب وی‌ها در مورد مرده‌ها تا حدّی دو پهلو حرف می‌زنند؛ از یک سو اساطیر و مراسم آنان بر جدایی کامل مرده‌ها از جهان انسان‌ها تأکید می‌کند، ولی از سوی دیگر آن‌ها، به مرده‌ها و به بزرگ مرده‌ها متوسل می‌شدند و آنان را در شکار، کمک کاران و نگهبانان روحانی می‌دیدند. آن‌ها آداب و شعائری اختراع می‌کردند که به کمک آن در جستجوی نیرو و پیدا کردن شکار از مرده‌ها یاری طلبند.

در یکی از اساطیر اجیب وی‌ها، عنایت این طایفه به جدا ساختن مرده‌ها از جهان زندگان ضبط شده است. مطابق این اسطوره گمان می‌شد که متوفا پس از مرگ از همان هوش و خردی برخوردار است که در زمان حیات برخوردار بوده است. روح، هنوز همهٔ امیال و اندیشه‌های انسان‌ها را دارد، ولی روح، پس از مرگ نمی‌تواند با زنده‌ها به طریقی که برای آنان به راحتی قابل تشخیص باشد تماس گیرد. روح در سفر خود به سوی سرزمین مردگان به یک توت فرنگی بسیار بزرگ برمی‌خورد. اگر روح، آن توت فرنگی را بخورد، دیگر هیچ گاه قادر نخواهد بود به جهان زندگان بازگردد، ولی اگر روح از خوردن آن خودداری کند، باز امکان آن هست که به شکلی دیگر بازگردد.

در حالی که روح، سفر خود را ادامه می‌دهد، یک زن اسکلتی از جهان اموات به طور

1. A. I. Hollowell

ناگهانی از پشت سر، وی را می‌قاپد.

آن زن اسکلتی، جمجمه روح را خرد می‌کند و مغزش را خارج ساخته و به جایش خزه می‌گذارد. پس از این تجربهٔ تکان دهنده، روح دیگر یک موجود خردمند و بافکر نیست. روح که حالا دیگر ناآگاه است، کلاً با جهان انسانی قطع علاقه می‌کند و دیگر دلیلی ندارد که به سوی زندگان بازگردد. بدین سان این اسطوره، انقطاع نهایی مرده از جامعه زنده انسانی را به وصف کشیده است (۵۷: ص ۲۸-۲۹).

گرچه در این اسطوره، به جامعه اطمینان داده می‌شود که مردهٔ ترسناک و خطرناک به ملاقات آنها نخواهد آمد، ولی در آن یک همدردی چشمگیر هم نسبت به سرنوشتِ فرد متوفا به چشم می‌خورد. با این همه، اجرای برخی شعائر جدائی مذکور در این اسطوره را تقویت می‌نماید و تضمین می‌نماید که مرده جهت ایذا و اذیتِ زندگان باز نخواهد گشت؛ برای نمونه یک بیوه زن اجیب وی پس از آن که شوهرش را دفن می‌نماید، از روی قبر می‌پرد و یک مسیر مارپیچی را در بین درختان طی می‌کند، طوری که گویا از یک خطر در حال فرار است و از دست روح میت در می‌رود و جا خالی می‌دهد تا روح نتواند به او دست پیدا کند (۴۰: ص ۹۹). احتمالاً منظور از این آیین آن است که مانع شود مرده، زنده‌ها را نگران کند. انگیزه این کار شاید ترس از مرده‌ها و قدرت غیر انسانیِ خطرناک آنها بوده، ولی مطمئناً این عمل با رسوم دیگر که حضور، توجه و قدرت مرده را طلب می‌کند در تضاد است.

اجیب وی‌ها برای آن که اموات را به عنوان مددکارانی روحانی فرا خوانند، مکرر به عنوان هدیه، غذا و تنباکو را برای آنها روی آتش می‌ریختند. آن‌ها همیشه به هنگام صرف ویسکی، پس از در میان آوردن ویسکی، چند قطره‌ای از آن را برای «روح بزرگ» و ارواح مرده‌ها، روی زمین می‌ریختند. گمان می‌رفت که واکنش مرده‌ها نیز به این علائمِ احترام، این است که به بزرگ اموات گزارش می‌دهند و او نیز با موفق ساختن افراد در شکار و با فراهم ساختن کامیابی و عمر طولانی آنان را پاداش می‌دهد. اجیب وی‌ها گاه

به گاهی «رقص رؤیا» برگزار می‌کردند که آیین قدرت بود و گمان بر این بود که یکی از نیاکان باستان آن را اختراع نموده است. در این آیین، برای ارتباط با ارواح مرده‌ها، به ضربی موزون بر طبل‌ها می‌نواختند. همهٔ این رسومات، تلاشی جهت حفظ یک رابطهٔ نزدیک میان زنده‌ها و مرده‌ها بود (۲۸: ص ۳۷-۴۸).

شاید این پیوند وقتی که یکی از ارواح مرده‌ها، به یک روح نگهبان شخصی تبدیل می‌شد، و به شکارچی در شکار، قدرت و مهارت می‌بخشید، اهمیت بیشتری می‌یافت. مرده‌ها برای آن که نقش روح نگهبان را قبول کنند، خود را در خواب به شکارچی می‌نمایاندند. بسیاری اوقات گمان می‌شد که بزرگ مردگان، خود نقش آن روح نگهبان را به عهده گرفته است، ولی معمولاً روح نگهبان، روح یک حیوان فوق طبیعی بود و نمایانگر نوع کاملی از روح حیوانی، ولی از آن جا که مرده به ناانسان هم تبدیل شده بود، گاهی جزو قدرت‌های فوق طبیعی که شکارچیان اجیب وی را مدد می‌کردند، نیز به حساب می‌آمد.

گرچه در رسوم و معتقدات دینی اجیب وی‌ها، روح اموات، محوریت نداشت، با این همه این ارواح به عنوان واسطه‌های روحانی نقش‌هایی مهم ایفا می‌کردند. معمولاً از آنها تقاضا می‌شد که دعاهای زندگان را به قدرت‌های برین ابلاغ کنند؛ مثلاً به بزرگ مردگان و یا به بزرگ حیوانات. بدین مفهوم آنان بخشی از یک سیستم وسیع‌تر بودند که احساس می‌شد بر زندگی اثر می‌گذارند و به ویژه موفقیت در شکار و یا ناکامی در آن متأثر از آنهاست.

عید اموات. گروه‌های آلکونکی هر هشت تا دوازده سال یک بار عید بزرگ اموات را برگزار می‌کردند. این مراسم نمونه‌ای است از چیزی که «رابرت هرتز»[1] آن را در آداب مرگ «کفن و دفنِ ثانوی» نام گزارده است و مقتضی یک فاصله بین رتق و فتق ابتدایی و نهایی امور جسد می‌باشد. در آیین آلکَونکی‌ها، این دوره واسط بین دفن ابتدایی و دفن

1. Robert Hertz

دوباره خیلی طولانی بود. دفن دوم عام بود و همه کسانی را که از عید اموات قبلی تا آن موقع مرده بودند، شامل می‌شد.

«هرتز» به ویژه به جشن‌هایی علاقه نشان داده که هورن‌ها و ایروکواها برگزار می‌کردند. وی این شعائر را «درخشان‌ترین و با ابهّت‌ترین رسوم» می‌داند. در تحلیل‌های «هرتز» راجع به آیین‌های مرگ، عید اموات دو مسأله مهم را تبیین می‌نماید: اول آن که این جشن نشانِ آن است که می‌توان مرگ را به عنوان یک فرایند تدریجی فهمید که در آن، سفر مرده به عالم اموات، با متلاشی شدن جسد تقارن دارد. در خلال دوره واسط، روح، نه در جهان زندگان است و نه هنوز به جهان اموات ملحق گشته است. دوم آن که جشن اموات با دفن استخوان‌های تمامی اموات جامعه در یک مکان واحد مجدداً بر پیوندهای اجتماعی، مهر تأیید می‌زند. «هرتز» چنین نتیجه می‌گیرد: «همان‌گونه که استخوان‌های خویشاوندان و دوستانِ از دنیا رفته در مکانی واحد به هم می‌پیوندند، همین‌طور (زنده‌ها نیز) با همان وحدت و وفاق با همدیگرزندگی خواهندکرد» (۳۱: ص۷۱).

اعتقاد بر این بود که لحظات پس از مرگ، روح نزدیک جسد باقی می‌ماند. دوستان و بستگان عزادار، جسد را که در جبّه‌ای از پوست سگ آبی پوشیده شده به طرف قبر می‌برند. گمان بر این است که روح متوفا در مراسم تشییع جنازه پیشاپیش عزاداران حرکت می‌کند. وقتی جسد دفن می‌شود، روح در قبر می‌ماند، فقط گاه به گاهی از دهکده بازدید می‌کند تا باقی‌مانده‌های شام شب را بخورد و در مراسم جشن شرکت جوید (۶۵: ص۱۲۸-۱۳۴).

روح در اطراف جسد پرسه می‌زند تا وقت جشن بزرگ اموات فرا رسد. در آن هنگام، هر یک از خانواده‌ها، استخوان‌های بستگان خود را از قبر خارج می‌کنند، گوشت‌های باقی مانده را از جسد جدا می‌سازند، آن را در لباس‌های نو می‌پوشانند و با گل و مهره و منجوق آن را در کلبه‌ها و خانه‌های ده نگهداری می‌نمایند، و در همان حال جشن‌ها

برگزار می‌شود و هدیه‌ها توزیع می‌گردد.

پس از مراسمی که در هر ده برگزار می‌شود،بستگان تمامی استخوان‌ها را جمع کرده و به تقلید از صداهای ارواح، فریاد می‌کشند «های»، «های»، و عازم محل اجتماع دور افتاده‌ای می‌شوند که اهالی تمامی روستاها جهت شرکت در مراسم نهایی در آن گرد آمده‌اند. در آن مکان مرکزی، همه استخوان‌ها را مجدداً در یک گور جمعی دفن می‌نمایند. این دفنِ نهایی علامت رها شدن ارواح از جسم‌هایشان است،به گونه‌ای که بتوانند سفر خود را به عالم اموات ادامه دهند. اما جشن نهایی اموات اتحاد تمامی روستاها را نیز مجدداً تأیید می‌کند، البته روستاهایی که در محلِ دفن دسته جمعیِ همه امواتشان گرد هم آمده‌اند. (۴۳: ص۲۴۵-۲۵۲). ولی یک طبقه از اموات از این مراسم اتحاد مستثنا هستند، یعنی کسانی که در جنگ به قتل رسیده‌اند؛ مثلاً در میان ایروکواها گمان بر این است که جنگجویانی که در نبرد کشته شده‌اند، در آخرت تماسی با ارواح دیگر ندارند، از این رو، استخوان‌هایشان را در قبر به حال خود می‌گذاشتند و آن را در جشن بزرگ و مشترک اموات شرکت نمی‌دادند.

از آن جا که مرگ یک رزمنده، رخنه‌ای را در آن جامعه ـ چه در این حیات و چه در حیات دیگر ـ به وجود می‌آورد می‌باید این رخنه را با اسیر گرفتن یک دشمن پر می‌کردند. ایروکواها، مرگ خویشاوندان ذکور خود در جنگ را با اسیر گرفتن تلافی می‌کردند، که ممکن بود آن اسیر اجازه یابد به عنوان جایگزین آن جنگجوی مرده ادامه حیات دهد، اما معمولاً آن اسیر طی مراسمِ انتقام شکنجه می‌شد و به قتل می‌رسید. کدخدا برای قربانی، ضیافتی ترتیب می‌داد و روستاهای دیگر را نیز فرا می‌خواند تا در آیین شکنجه و دفن اسیر شرکت جویند.

شکنجه و قتل آن اسیر، مطابق با مقررات آیینی انجام می‌گرفت. به قربانی احترام می‌نهادند، چرا که او به عنوان یک قربانی آیینی، به ارواح پیشکش می‌شد. گمان براین بود که اگر این مراسم با متانت برگزار شود، برای افرادی که در این مراسم شرکت

کرده‌اند، قدرت در جنگ را به ارمغان خواهد آورد. اگر قربانی در زیر شکنجه از خود شجاعت نشان می‌داد، مورد تحسین قرار می‌گرفت. گاهی اگر قربانی، شجاعت نشان می‌داد، کسانی که در قتل وی شرکت داشتند، قسمت‌هایی از بدن وی را می‌خوردند. مردی که ایروکواها وی را به اسارت گرفته بودند، گزارش می‌کند که قربانی می‌گوید: آه شما مرا خواهید کشت، شما مرا خواهید سوزاند، ولی باید بدانید که من خیلی از افراد شما را کشته و سوزانده‌ام. اگر شما مرا بخورید من هم به این دلخوشم که تعدادی از قوم شما را خورده‌ام. پس شما چه خواهید کرد. من عموها، دایی‌ها، برادرها، عموزاده‌ها و دایی‌زاده‌هایی دارم که از مرگ من به خوبی انتقام خواهند کشید و شما را به رنج و عذاب‌هایی، بیش از آنچه به ذهنتان می‌رسد در مورد من اعمال کنید مبتلا خواهند ساخت.

ممکن است به وسیله مراسم شکنجه و انتقام، غم از دست دادن یک رزمنده ارزشمند تخفیف یابد. ممکن است یک خانواده احساس کند که مرگ یک دشمن، از دست رفتن یکی از پسرانش را در جنگ تلافی می‌نماید. به هر حال، این مراسمِ شکنجه و قربانی ساختن انسان نشان می‌دهد که چگونه مرگ، نه تنها فرصت‌هایی رابرای همبستگی اجتماعی فراهم می‌آورد، بلکه سبب درگیری اجتماعی هم می‌شود. اصل انتقام، مستلزم نزاعی مستمّر است، این که به دشمن حرمت می‌نهند، دردی را دوا نمی‌کند. انتقام جانش را از او می‌گیرد. در حالی که جشن اموات وحدت اجتماعی را به نمایش می‌گذارد، آیین‌های مرگ‌بار جنگ، شکنجه و انتقام، نشانِ درگیری اجتماعی میان این گروه‌های مخالف در جوامع بومی و جنگل نشین آمریکاست.

صحراها

سرخ‌پوستان پوئبلو در مناطقی می‌زیستند که بعدها آریزونا و مکزیک جدید نام گرفت. آنان اجتماعاتی با ثبات به وجود آوردند که بر کشاورزی ثابت و مراسمی پیچیده بنا شده

بود. مراسم با فصل‌ها تقارن داشت و این نشانِ سازگاری طبیعت و اجتماع در جهان پوئبلوهاست. از آن جا که کشاورزیِ موفق در صحرا، به باران بستگی داشت، بسیاری از مراسم، صرف ارواحی می‌شد که باران، ابرها، توفان تندری و رعد و برق را در کنترل خود داشتند. خورشیدِ پدر و ماهِ مادر گرچه از آغاز مراقب جهان بوده‌اند، ولی مسؤولیت بقای مستمر جهان به عنوان مکانی برای زیستن انسان‌ها، به عهده ارواح بارانزا است.

ظهور و بازگشت. در اسطوره پوئبلوها، انسان‌ها از زیر زمین پا به جهان گذارده‌اند؛ مثلاً یک اسطوره زونی دربارهٔ ظهور نقل می‌کند که چگونه انسان‌ها در جهان زیرین و تیره، گیر کرده بودند. خورشید پدر، دو پسر ستاره مانند دوقلوی خود را به پایین فرستاد تا انسان‌ها را به بالا و به جهان خالی بیاورند. انسان‌ها از جهان دوده‌ای رنگ بالا آمده، از جهانی که بوی گوگرد می‌داد، عبور کرده وارد جهان مه مانند شدند و سپس از جهان پر و بال عبور کردند تا بالاخره به جهان روشن و نورانی رسیدند. در این سفر، آنان با خود، بسته‌هایی مقدس داشتند تا به کمک آن باران را ببارانند و بذر رشد کند. پس از ناراحتی‌های زیاد آنها مرکز زمین را یافتند و در آن جا مقیم شدند تا دانه بکارند و درآرامش زندگی کنند.

ولی در این سفر، مرگ هم وارد جهان شد. دو جادوگر از جهان زیرین بالا آمدند تا برخی انسان‌ها را بکشند و جهان انباشته از جمعیت نشود. وقتی این افراد می‌مردند، آنان را به زیر زمین بر می‌گرداندند. مدتی بعد، مردم از رودخانه‌ای عبور می‌کردند، خیلی از زن‌ها نتوانستند کودکان خود را نگاه دارند و بچه‌ها به آب افتادند، ولی طولی نکشید که مردم صدای بچه‌های غرق شده را شنیدند که در اعماق دریاچه می‌خوانند و می‌رقصند. بچه‌های مرده فریاد می‌زدند که آنان به جای رفتن به جهان زیرین و دور دست ـ جایی که جادوگران، کشته شدگان خود را به آن جا می‌برند ـ مایلند در آن دریاچه باقی بمانند. از نظر زونی‌ها، جهان زیر آبی مرده‌ها، مثل بیش‌تر مکان‌هایی که پوئبلوها برای مرده‌ها در نظر داشتند، دهکده‌ای بود که افراد، پس از مرگ درست همان گونه در آن می‌زیستند که

در خلال حیاتشان زندگی کرده بودند. اموات به همان طایفه‌ای ملحق می‌شدند که در جهان به آن تعلق داشتند. زندگی طبق روال معمول جریان داشت و اموات به‌کشاورزی و شکار مشغول بودند و جشن فصل‌ها را در اعماق دریاچهٔ مقدسشان برگزار می‌نمودند.

تنها هوپی‌ها بودند که پس از مرگ انتظار امتحانات طاقت فرسا و مجازات را داشتند. هوپی‌ها فکر می‌کردند مکان ظهور در نقطه‌ای دقیق روی یکی از دیواره‌های ژرف درّهٔ بزرگ[1] قرار دارد. در آن جا اموات ـ یا برخی از آنها ـ در بدن‌های اثیری[2] به مکان اولشان باز می‌گردند. در راه، به «توکوناکا»[3] یا روح نگهبان بر می‌خورند و او تنها به صُلَحا، اجازه عبور می‌دهد.

آن نگهبان بقیه را مجبور می‌سازد که از یک مسیر دو راهی به سمت گودال‌های تطهیرگرِ آتش بروند. اگر بدن اثیری از اوّلین گودال آتش، تطهیر شده سر برآورد، به وی اجازه داده می‌شود به جاده اصلی بازگشته و به روستای اموات در زیر زمین عازم شود. در غیر این صورت او را به دومین گودال آتش می‌فرستند. اگر از آن گودال تطهیر شده بیرون آید بدن اثیری، مبدل به یک سوسک می‌شود، اما اگر تطهیر نشود مجبور است به سومین گودال آتش برود که اگر تطهیر شد به یک مورچه مبدل می‌شود، اما اگر پس از این امتحانات طاقت فرسا، چنان خبیث باقی بماند که امکان تصفیه شدنش وجود نداشته باشد، آن را به چهارمین گودال می‌فرستند که آتش آن را می‌سوزاند و از آن چیزی جز دوده و خاکستر باقی نمی‌ماند (۵۴: ج اول، ص ۲۱۶).

حال چه در زیر زمین و چه در زیرآب، بالاخره تصور سرخپوستان پوئبلو این بود که زندگی انسان پس از مرگ دوام خواهد داشت، ولی در حالی که مرده‌ها کارهای معمولی زنده‌ها را انجام می‌دادند، نقش جدیدی هم به عنوان روح‌های بارانزا به آنها محوّل می‌شد و جزئی از جهان ارواح می‌شدند و مرتبط با ابرهای زندگی‌زا و توفان‌های تندری.

---

1. Grand Canyon
2. breath body
3. Tokonaka

آنها بخشی از جهان کاچیناها می‌شدند.

روح‌های بارانزا. هوپی‌ها به روح های بارانزا «کاچینا» می‌گفتند. از نظر هوپی‌ها ارواح بارانزا، شامل الهه‌های حیوان شکل، ستارگان و دیگر موجودات فوق طبیعی می‌شدند، حتی خدای خورشید، به ارواح بارانزا در آوردن حیات، حاصل خیزی و سلامتی به جهان انسان‌ها کمک می‌نمود، ولی اموات جزو جهان کاچیناها هم به حساب می آمدند. آن طور که مردم شناس «جِی. والتر فیوکس»[1] یادآور می‌شود: «پرستش نیاکان در برداشتی که هوپی‌ها از یک کاچینا دارند نقشی پررنگ بازی می‌کند (۱۸: ص ۲۵۱).

یک «هوپی» انتظار دارد که پس از مرگ به یک روح بارانزا تبدیل شود. وقتی شخصی می‌میرد، هوپی‌ها از متوفا می‌خواهند برایشان باران آورده و از جانب آنان نزد خدایان و الهه‌هایی که مزارع را بارور می‌ساختند، وساطت نماید. در سرودهای دینی و دعاها، متوفا به عنوان یک کاچینا مورد خطاب قرار می‌گرفت. امّا از آن پس، مرده‌های «هوپی»به عنوان «فرد» مطرح نبودند و توسل به آنها از طریق توسل به مجمعی روحانی که از نیاکان و کاچیناها تشکیل شده بود، صورت می‌گرفت (۱۹).

طی مراسمی طولانی بازیگران با استفاده از لباس و ماسک در نقش کاچیناها ظاهر شده و به افتخار آنان می‌رقصیدند و به قدرت آنان متوسل می‌شدند تا برایشان باران بیاورند. رقصندگان، اعضایی از جوامع کاچینا بودند و متخصص در آداب مربوط به ارواح بارانزا. پرستش کاچینا جزء لازمی از دین و جامعهٔ هوپی‌ها بود و تمامی روستاها را در آیینی که ارواحِ حامی حیات و از جمله، ارواح مرده‌ها هم در آن مشارکت داشتند، درگیر می‌ساخت.(۱۲)

زونی‌ها، این ارواح بارانزا را کوکو[2] می‌نامیدند. آنان با استفاده از چوب‌های مختلف مخصوص دعا[3] در مراسمشان میان کوکو و نیاکان متوفای خویش فرق می‌گذارند، ولی

1. J. Walter Fewkes
2. Koko
3. prayer sticks

بین نیاکان با کوکو رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار بود. کسانی که تازه وفات یافته بودند، می‌توانستند پس از مرگشان باران بیاورند. گمان می‌شد وقتی کسی می‌میرد، روح وی به مدت چهار روز اطراف جسد و روستا پرسه می‌زند. در خلال این مدت، بازماندگان در نبودِ او عزاداری می‌کردند. روز چهارم، روح متوفا به یک کوکو مبدل می‌شد و عازم دریاچهٔ مقدس می‌گشت. خانواده، اموال شخصی متوفا را آتش می‌زد و اتصال او با جهان زندگان را قطع می‌کرد، ولی باز امکان داشت که شخص متوفا از جهان انسان‌ها دیدار کند و گاه به گاهی به صورت ابرهای بارانزا از جهان زیر آبی شادِ مردگان به دنیای زنده‌ها بازگردد.

همه نیاکان به عنوان یک گروه، با ابرها و بارانی که زونی‌ها برای طلب حیات و قدرت به درگاهشان دعا می‌کردند، یکی می‌شدند. از این رو، مرده‌ها با کوکو پیوندی نزدیک داشتند. کوکوهای اصلی روح – بچه‌هایی بودند که در خلال پا نهادن انسان‌ها به جهان از دنیا رفته بودند. رقصندگانی که ماسک کوکو را داشتند، با تقلید از کوکو در مراسمی منظم همهٔ ده را با ارواح پیوند می‌دادند.

در آیین و اساطیر زونی‌ها اموات، نیاکان، و کوکوها یا ارواح بارانزا، قدرت‌هایی در هم تنیده بودند که بایستی برای جلب حمایت آنان جهت حاصل خیزی زمین‌های کشاورزی و سعادت انسان به درگاهشان دعا می‌شد. از این رو، توسل به کوکو طریقی برای ادامه اتصال به اموات بود. همان گونه که روت بانزل[1] مردم شناس یادآور می‌شود: «شالوده آیین زونی، پرستش اموات است. مرده بخشی است از جوهرهٔ روحی عظیم جهان، اما بخشی که نزدیک‌تر و خودمانی‌تر است» (۸: ص ۴۸۳).

جاودانگی بدوی

جوامع کوچک و بومی در استرالیا، آفریقا و آمریکا، راه و رسم‌های پیچیده‌ای از مرگ و

1. Ruth Bunzel

حیات را پروردند؛ مانند همهٔ راه و رسم‌های دینی دیگر در مورد حیات، ادیان استرالیا، آفریقا و آمریکا نیز تجاربی بودند از انسان بودن. معتقدات و رسوم دینی مربوط به مرگ عمیق‌ترین و با دوام‌ترین معنای زندگی انسان را مکشوف می‌دارند. خالی از فایده نیست که به طور فشرده مروری داشته باشیم بر مدل‌هایی از جاودانگی که در ادیان سنتیِ این سه قاره بروز یافته‌اند.

شاید در ادیان ابتدایی مورد بررسی ما، برای فراتر رفتن از مرگ و غلبه بر آن، جاودانگی نیاکانی مهم‌ترین راه و رسم باشد. این ادیان ابتدایی به شیوه‌های مختلف بر پیوندهای مستمر خویشاوندی، که به گمانشان با مرگ از هم نمی‌گسلد، تأکید داشتند. در استرالیا، نیاکان توتمی در عصر رؤیا به حیات خود ادامه داده، و در حیات بازماندگان خود درگیر باقی می‌ماندند. گمان می‌شد که نیاکان با حضور خود به گروه خویشاوندان باز مانده، وحدت و قدرت می‌بخشند. تماس با نیا ـ که استرالیایی‌ها انتظار داشتند پس از مرگ به سمت وی روانه شوند ـ از طریق رؤیاها و آیین‌ها حاصل می‌شد.

در ادیان سنتی آفریقا نیز پیوندهای خویشاوندی از مرگ فراتر می‌رفت؛ مثلاً برای زولوها و لودگاها، نیاکان بستگانی نزدیک بودند که به خاطر کهن سالی، حرمت و تکریم آنان، حتی پس از مرگ ادامه می‌یافت. آن‌ها «مردگانی زنده» بودند چرا که برای خانواده‌هایشان زنده باقی می‌ماندند و تأثیر خود بر سعادت بازماندگان خویش را ادامه می‌دادند.

جاودانگی نیاکانی در ادیان بومی آمریکا نیز مهم بود، اما شاید مقداری کمتر. بستگان فوت شدهٔ شکارچیان جنگل، ممکن بود برای شکارچیان به ارواح نگهبان تبدیل شوند اما خویشاوندان متوفایِ کشاورزان صحراها، به ارواح بارانزا تبدیل می‌شدند. ولی در جشن‌هایی (مثل جشن اموات و مراسم کاچینا) که به غرض بزرگداشت پیوندهای زندگان و مردگان برگزار می‌گشت، جاودانگی نیاکانی را به وضوح تمام جشن می‌گرفتند.

معنای جاودانگی نیاکانی تنها این نبود که افراد، بستگان متوفّای خود را به خاطر

داشته باشند، بلکه بر حضور نیاکان در حیات فرزندان، خانواده‌ها و گروه گستردهٔ خویشاوندی تأکید می‌شد. در جاودانگی نیاکانی، اموات نمی‌مردند، بلکه از طریق جانشینان خود به زندگی ادامه می‌دادند.

جاودانگی تجربی در آیین‌های مربوط به تشرف به یک سلک خاص به چشم می‌خورد. در استرالیا، آفریقا و آمریکا ورود اطفال به مرحله مردی، و ورود تازه وارد به گروه کاهنان، هر دو آیین‌هایی بودند که تولد و مرگی رمزگونه را به نمایش می‌گذاشتند. بدین مفهوم، ورود به یک گروه، تمرین سمبلیک مرگ بود. آنان برای این که نوعی سلطهٔ فوق طبیعی هم بر زندگی و هم بر مرگ پیدا کنند، مرگ را به کمک رسم و آیین در زندگی می‌گنجانیدند.

کاهن به نحو اخصّ در جاودانگی تجربی متخصص می‌شد. کاهن پس از پشت سر گذاشتن آیین مرگ و تولد دوباره به فنون خلسه واقف می‌گشت. کاهن در ادیان استرالیا، آفریقا و آمریکا به خاطر جدا شدنش از جسم، کاوش در عالم اموات، و ارتباط با ارواح، شخصیتی مقتدر است.

در این ادیان، جاودانگی فرهنگی با جاودانگی نیاکانی یکی می‌شود و در حالی که در آیین اموات، یادِ امواتِ تمامی جامعه، بزرگ داشته می‌شود، شعائر نیاکانی فقط متوجه خانواده متوفاست. از آن جا که جوامع بومی استرالیا، آفریقا و آمریکا در طول خطوط خویشاوندی نظم و نسق یافته‌اند، بقای نیاکان، رمزی از تداوم جامعه و خانواده است. بدین معنا، جاودانگی نیاکانی با جاودانگی فرهنگی برابری دارند. دوام نیاکان پس از مرگ، استمرار خانواده و در همان حال، استمرار جامعه‌ای را که بر روابط خویشاوندی و خانوادگی مبتنی است به نمایش می‌گذارد.

از این رو، نظارتِ بر آیین‌های فوت و برگزاری آن به عهدهٔ بستگان بازمانده است. آیین‌های فوت که رسومی اجتماعی است، با تکیه بر اهمیت روابط خویشاوندی و خانوادگی، نظام اجتماعی از هم گسیخته توسط مرگ را احیا می‌کرد. خانواده مسؤولیت

مستقیم اجرای آیین‌های لازمه را به عهده می‌گرفت و بدین گونه در واکنش به بحران مرگ، خود را می‌شناخت و احیا می‌کرد.

جاودانگی اسطوره‌ای در داستان‌های مربوط به منشأ مرگ و ماهیت حیات پس از مرگ مطرح گشته است. اسطوره‌های سنتی آفریقا دربارهٔ منشأ مرگ جلوه‌گر موضوعاتی هستند که در ادیان ابتدایی، مکرر به چشم می‌خورد. مرگ را شاید خطایی به بار آورده باشد یا یک انتخاب و یا تغییری در طرح اصلی جهان، اما به هر حال در وضعیت انسان، به واقعیتی بنیادین تبدیل شده است.

اساطیر مربوط به مرگ، راه‌هایی را برای اندیشه دربارهٔ معنای مرگ و کنار آمدن با آن فراهم می‌سازد، آن طور که دیدیم در اساطیر آفریقا دو معما مطرح می‌شد ـ شکاف ارتباطی میان جهانِ انسان و جهانِ خداوند و تولید و تکثیر نوع انسانی؛ گمان می‌شد این دو معضل در زندگی انسان اساسی است. بدین سان اساطیر مربوط به منشأ مرگ بازتابی از دغدغه‌های اساسی در مورد معنا و غایت حیات بودند.

اساطیر مربوط به سرای دیگر، از مکان‌هایی که در اختیار مردگان است تصویرهایی روشن ارائه می‌کردند. چاهِ نیاکانی واروموری‌ها، جهانِ وارونه زولوها و قضاوتِ جمعی لودگاها به هنگام عبور از رودخانه، قلمرو زیر آبی پوئبلوها و گذرگاه اجیب وی که در آن اموات با توت فرنگی عظیمی مواجه می‌گشتند و در مسیرشان به سوی دهکدهٔ اموات به زن اسکلتی بر می‌خوردند که مغز را از جمجمهٔ آنان برداشته و به جای آن خزه می‌انباشت؛ هر یک از این اساطیر امکانی تخیلی را برای جاودانگی فراهم می‌ساخت.

اما این اساطیر با دیگر انواع جاودانگی در این ادیان هم پیوند داشتند: اساطیر مربوط به سرای دیگر از جاودانگی تجربی، فرهنگی و نیایی که دستاورد زندگان بود حمایت بعمل می‌آورد.

این که آیا واقعاً اموات، مسیرشان به مکان‌هایی ختم می‌شد که در این اساطیر شرح شده، می‌تواند سؤالی مطرح باقی بماند. این سؤال در رابطه با اساطیری که ما در

فصل‌های بعدی با آن مواجه خواهیم شد نیز می‌تواند مطرح باشد. حداقل آن است که این اساطیر نشانِ تخیل انسان، در معنادار ساختن مرگ است. در جاودانگی اسطوره‌ای، انسان‌ها صرفاً نمی‌میرند. بلکه با مرگی با معنا می‌میرند. جاودانگی اسطوره‌ای تا حدی که این داستان‌ها به فرآیند مردن و واقعه مرگ در جوامع انسانی مفاد و معنا بخشیده‌اند، پیشاپیش بدست می‌آید. در هر مورد، اساطیر مربوط به مرگ هم شکل دهنده به طریقه‌ای از حیات ـ از آغاز تا پایان ـ در ادیان استرالیا، آفریقا و آمریکا هستند و هم به نوبه خود بازتابی هستند از آن حیات.

فصل سوم: جاودانگی شرقی

زنی، پسر بچه‌اش مرده است. مادرِ غمزده جسد طفل را در آغوش گرفته از این خانه به آن خانه می‌رود و می‌گوید: «برای بچه‌ام دارویی به من بدهید». مردم جواب می‌دهند: «کی دیده‌ای مرده را دارو دهند؟» اما فردی به او توصیه می‌کند که پیش بودا که در دیری در همین نزدیکی به سر می‌برد برو، شاید برای فرزندت دوایی داشته باشد.

زن پیش بودا می‌رود و در حالی که در میان حاضران ایستاده می‌گوید: «والامقام برای بچه‌ام دارویی به من بدهید». بودا جواب می‌دهد: «خوب کردی که برای طلب دارو پیش من آمدی، به روستای خود بازگرد و از خانه‌ای که در آن کسی نمرده باشد، دانه‌های ریز خردل بگیر.»

زن به ده باز می‌گردد و در پی دانه‌های خردل از این خانه به آن خانه می‌رود، ولی در هر خانه کسی مرده است. زن در می‌یابد که در ده خانواده‌ای نیست، مگر این که با مرگ آشناست، لذا خطاب به بچه‌اش می‌گوید: «پسر عزیزم، من گمان کردم این چیزی که مردم آن را مرگ می‌نامند، تنها تو را در ربوده است، ولی تو تنها کسی نیستی که به چنگال مرگ افتاده‌ای، مرگ قانون مشترک همه انسان‌هاست».

زن به سوی بودا باز می‌گردد. بودا از وی سؤال می‌کند: «آیا دانه‌های خردِ خردل را

یافتی؟» زن جواب می‌دهد: «مرا با آن چه کار؟ من تنها می‌خواهم از تعالیم تو بهره‌مند شوم» (اقتباس از ۹: ص ۴۳-۴۶).

هندی‌ها، چینی‌ها و ژاپنی‌ها همه با تعالیم بودا آشنایند و هر یک در زمانی و به مناسبتی در جاودانگی دینی، این تعالیم را اقتباس کرده‌اند. در این مناطق، سنّت‌های دیگری هم شکوفا گشته است که در آن نگرش‌های دینی دیگری نسبت به حیات و مرگ پدید آمده است. گو این که هیچ انسانی را از مرگ و حیات گریزی نیست، ولی انسان‌ها برای فرارفتن از این واقعیت همگانی، چاره‌هایی مختلف اندیشیده‌اند که به گونه‌ای چشمگیر از یکدیگر متمایزند. تحقیقی در سنت‌های هند، چین و ژاپن و نگاه به رویکردهای دینی آنان نسبت به مرگ، از تنوع موجود در شیوه‌های شرقیِ جاودانگی پرده برمی‌گیرد.

نجات در آیین هندو

بیش از ۳۵۰۰ سال پیش، مردمی که خود را آریایی می‌نامیدند، در جست و جوی قلمروهای جدید، زادگاه خود در شمال غربی آسیا و شرق اروپا را ترک کردند؛ گروهی از آنان به شبه قاره هند کوچیدند و در هند به یک جمعیت بومی برخوردند که ابتدا آنها را به سمت جنوب رانده و در نهایت بر آنان چیره شدند.

از میان این نزاع، یک فرهنگ شبانی سر برآورد که بر دامداری بنا شده بود، ولی کشاورزی مستقر نیز مکمل آن بود. این فرهنگ، از برخورد جنگجویان با دشمن، تسخیر قلمروها، و حمله به گروه‌های مجاور برای به چنگ آوردن دام‌ها، تمجید می‌کرد (لینکلن، ۱۹۸۱ A). اما آریایی‌ها یک حیات دینی غنی را هم پروردند که بازتاب آن را در «وداها» - متون مقدسی که در آن روزگاران تألیف شد - می‌بینیم.

جامعهٔ هند باستان، سیستمی از طبقات اجتماعی را ابداع کرد که در آن، قدرت سیاسی در کنترل طبقهٔ جنگجویان بود و روحانیون قدرت دینی را در کنترل خود داشتند.

تمرکز قدرت اجتماعی در دست جنگجویان و روحانیون نظام طبقاتی هند را به وجود آورد، که در آن روحانیان، جنگجویان، سوداگران، و کارگران، هر یک سلسله‌ای مجزا از طبقات اجتماعی را تشکیل می‌دادند.(۲۳)

در جامعهٔ طبقاتی هند باستان، برگزاری شعائر، به ویژه قربانی، برای خدایانی که حافظ نظام طبقاتی بودند بر عهدهٔ روحانیون بود. جنگجویان، کنترل زمین و گله‌های گاو را که پایه‌های قدرت سیاسی آنان را تشکیل می‌داد بر عهده داشتند. طبقهٔ سوداگران که شامل کشاورزان، تجار و پیشه‌وران بود، حرکت اقتصادی جامعه را بر عهده داشتند، کارگران که در پایین‌ترین ردهٔ سلسله مراتب اجتماعی قرار داشتند بردگانِ عادی سه طبقه بالاتر قلمداد می‌شدند و از امتیازات اجتماعی و مشارکت کامل در دین ودایی محروم بودند.

وداها، این متون مقدس، پشتیبان این سلسله مراتب اجتماعی بود. وداها که متونی و حیانی بودند نظام اجتماعی را جبلی و ذاتی خلقت فرض می‌کردند. یکی از اساطیر، خلقت جهان را پیامد یک مرگ در دوران‌های آغازین می‌داند. خدایان، پروشه، یا خدای انسانگون را قربانی می‌کنند تا جهان را از آن بسازند. چهار طبقه‌ای که در جامعه سنتی هند وجود دارد، از بدن پروشه ساخته شده‌اند: از دهانش روحانیون، از بازوانش جنگجویان، از ران‌هایش سوداگران و از پاهایش پایین‌ترین طبقه اجتماعی، یعنی طبقه کارگران به وجود آمده است. (ریگ ودا X ۹۰؛ ۷۸: ص ۲۹ـ۳۰).

پس خلقت، در کشتاری آیینی (قربانی)، در مرگ و از هم گسیختگی انسان کیهانی یعنی پروشه ریشه دارد. از اینرو دیگر قربانی‌های آیینی که روحانیون انجام می‌دهند، نظام مقدس این جهان را حفظ می‌کند. این اسطوره‌سرایی درباره مبدأ خلقت، فقط نظام اجتماعی طبقاتی را تقویت می‌کند. از آن جا که سلسله مراتب اجتماعی جزئی از طرح اصلی خلقت تصور می‌شد، حفظ آن ضروری می‌بود.

در طولِ تاریخ ادیان سنتی هندو، دو انگیزه دینیِ به ظاهر متعارض، اما در هم تنیده

به چشم می‌آید: حفظ نظام کیهانی و اجتماعی و نیل به نجات از آن.

هندوان برای حفظ این نظام، ملزم بودند تا مسؤولیت‌های دینی و اخلاقی طبقه اجتماعی خود را به انجام رسانند. این مسؤولیت‌های طبقاتی را «درمه» می‌نامیدند. «درمه» که گاهی به «درست کاری» ترجمه می‌شد، مستلزم مجموعهٔ کاملی از تکالیف و مسؤولیت‌هاست که بسته به موقعیتی که افراد در جامعه داشتند، ملزم به آن بودند. به طور اجمال باید گفت روحانی «درمه»اش را در قربانی، جنگجو در صحنه جنگ، و سوداگر در تجارت، کشاورزی و یا جمع آوری ثروت انجام می‌داد. مسؤولیت‌های آنان بسته به موقعیت اجتماعی آنها تعیین می‌شد.

باری، مهم‌ترین تکلیف دینی، انجام آداب قربانی و یا دادن پول برای آن بود. هر چند طبقه زیرین از حقوق و مسؤولیت‌های مربوط به قربانی مستثنی بود، امّا نجیب زادگان، حاکمان و روحانیون در آن شعائر، تکالیف مختلفی را انجام می‌دادند. آنان با انجام این تکالیف نه تنها نظام اجتماعی راحفظ می‌کردند، بلکه ارزش‌هایی را که در تعیین سرنوشت آنان پس از مرگ اهمیت داشت، کسب می‌کردند (۳۵: ص ۱ـ ۲۳).

ولی دیگر فرقه‌های هندو در پی نجات از این نظام کیهانی بودند که ظالمانه بر آنان تحمیل می‌شد. از این نجات به «مکشه»[1] یاد می‌شد. به نظر فرقه‌های هندویی که ایدهٔ تناسخ را پروردند، موقعیت اجتماعی یک شخص را، اعمال وی در حیات قبلی او تعیین می‌کند. مطابق اصل «کرمه»[2] اعمال خوب، نتایج خوب و اعمال بد، نتایج بدی به بار می‌آورد، ولی این نتایج در زندگی بعدی شخص تحقق می‌یابد، زیرا هر زندگی، جزئی از یک زنجیرهٔ علت و معلول و عمل و عکس العمل است.

در حالی که ممکن است انجام تکالیف طبقه‌ای (درمه) موجب تولّد مطلوب شخص شود، هدف بسیاری از معتقدات و رسوم دینی هندو این بوده است که به طور کلی از تولد دوباره پرهیز شود. مکشه، متضمن نجات از کل چرخهٔ تولد، مرگ و تولد مجدد

1. Moksa
2. Karma

است. خواهیم دید که ممکن است رهایی از تولد جدید از طریق معرفتی رهایی بخش و یا از طریق سرسپردگی‌ای رهایی بخش صورت گیرد، ولی مکشه به هر یک از این دو شیوه که تحقق یابد عبارت است از نجات نهایی ـ که هر چند امکان دارد در این زندگی حاصل آید امّا با مرگ به نهایت خود می‌رسد. ـ نجات از یک نظام جهانی که فکر می‌کردند نباید آن را حفظ نمود، بلکه زندانی است که باید از آن فرار کرد.

«وندی اُفلاهرتی»[1] مورخ دین، در جایی یاد آور شده که حتی ممکن است کسی بگوید قسمت اعظم دین هندی ـ و حتّی می‌توان گفت همهٔ آن ـ صرف تلاش جهت تحصیل یکی از گونه‌های جاودانگی می‌شود (۷۶: ص ۲۱۴). ممکن است جاودانگی از طریق شعائری حاصل شود که انسان‌ها را به همان راه‌های خدایان و نیاکان هدایت می‌کند؛ مثلاً در آیین‌های سنتی تشییع در دین هندو، جاودانگی مردگان، نوعی جاودانگی نیاکانی است که پیوستن متوفا را به جهان نیاکان تضمین می‌کند. شعائر تلاش‌هایی جهت حصول اطمینان خاطر از تولد دوباره در مکانی دیگر بود، ولی ممکن است جاودانگی از طریق گونه‌هایی از معرفت رهایی بخش و سرسپردگی رهایی بخش که روح انسان رااز چرخهٔ تولد و باز تولد رهایی می‌بخشد، حاصل آید. در این موارد تلاش‌هایی به عمل می‌آید تا از طریق آزادی اصولی از جهان مانع تولّد دوباره شوند که اغلب صورت جاودانگی تجربی حتی در زمان زنده بودن را به خود می‌گیرد.

آیین‌های ودایی

از پانزده قرن پیش از میلاد مسیح تا زمان حاضر، آیین‌های هندویی مرگ در بیشتر نقاط هند شکلی همگانی و یکنواخت داشته‌اند. وداها فرمول این آیین‌ها را ارائه کرده‌اند. تفسیرهایی که از وداها به عمل آمده، آن را ساخته و پرداخته کرده و تقریباً در تمام فرقه‌های دین هندویی عمل می‌شده است. مشخصهٔ آن سوزاندن جسد است و

1. Wendy O'flaherty

مجموعه‌ای از آیین‌های فوت که بازماندگان میت پس از سوزاندن آن انجام می‌دهند. این مراسم که «سَرَدها»[1] نام دارد، ورود متوفا را به جهان نیاکان تضمین می‌کند و بر روابط مستمری که خاندان‌ها را با هم پیوند می‌زند مهر تأیید می‌نهد و همه رخنه‌هایی را که ممکن است مرگ میان نسل‌ها پدید آورده باشد می‌پوشاند.

سَرَدها. مطابق رسم سنتی، هندوها جسد افرادی را که در اثر مرض جذام و یا در طفولیت می‌مردند و نیز جسد مرتاضانی که پیشاپیش، آیین مرگ خویش را انجام داده بودند دفن می‌کردند، ولی عموماً برای خلاصی از جسد ترجیح می‌دادند که آن را بسوزانند. جسد پیشکشی به آتش تلقی می‌شد. «آگنی»[2] خدای ودایی آتش قربانی‌پذیر، جسد را دریافت کرده و اجزای آن را متلاشی می‌ساخت. جسد به خاکستر تبدیل می‌شد؛ چشم‌ها به سمت خورشید متوجه می‌شد و دم به دست بادها سپرده می‌شد. آتش متوفا را می‌سوزاند، اما ممکن بود او از آتش تولدی دوباره یابد؛ اگر آداب دینی صحیح انجام می‌شد، بدن جدیدی شکل می‌گرفت که شخص می‌توانست در جهان دیگر در آن زندگی کند.

شکل‌گیری بدن جدید را دارای فرایندی طولانی و تدریجی می‌دانستند. این شکل‌گیری با اهدای قربانی وار بدن قبلی به زبانه‌های آتش شروع می‌شد و از طریق مجموعه‌ای از تشریفات ـ که خویشاوندان بازمانده نقشی ضروری در آن ایفا می‌نمودند ـ ادامه می‌یافت.

فردای سوزاندن جسد، پسر متوفا از برنج سفید و پخته شده گلوله‌ای می‌ساخت. این توپ برنجی که تقریباً به اندازه یک توپ تنیس بود «پیندا»[3] نامیده می‌شد. پیندا نمایندهٔ بدن موقت متوفا بود؛ بازماندگان در طول مدتی که آن شخص به عالم نیاکان انتقال می‌یافت، باید این بدن را غذا می‌دادند. از آن جا که گلولهٔ برنجی نمایندهٔ یک نیا بود، با

1.1- Sraddha
2. Agni
3. Pinda

آن با حرمت و احترام برخورد می‌کردند. آن را روی یک محراب کوچک که حدود یک سانت و نیم ارتفاع داشت و از گل ساخته شده بود، قرار داده و آن را با بخور، گُل، و نخ‌های سفیدی که رمز لباس بود، تزئین می‌کردند. یک چراغ کوچک نیز در کنار آن قرار می‌دادند.

پسر متوفا در حالی که برای میت دعا می‌خواند، با یک فنجان سفالی، مخلوطی از آب و دانه‌های کنجد را روی گلوله برنجی می‌ریخت که دلالت بر تغذیه و تقویت بدن جدید متوفا می‌کرد. این خدمت به پیندا، که «ساپیندیکارانه»[1] نام داشت، ده روز تکرار می‌شد، ولی هر روز بر تعداد فنجان‌های دانهٔ کنجد و آب اضافه می‌گشت، تا آن که در روز دهم ده فنجان از آن را روی گلوله برنجی می‌ریختند.

منظور از این آیین‌ها آن بود که یک بدن روحانی برای متوفی ساخته و پرداخته کنند؛ روز اول سر، روز بعد گردن و شانه‌ها، سپس به ترتیب، قلب، سینه، پشت، شکم، ران‌ها و امعا و احشا، پوست و پایین پاها، زانوها و مو، آلت تناسلی و بالاخره در روز دهم قوه هاضمه او خلق می‌شد. قوه هاضمه بر این دلالت داشت که بدن روحانی متوفا گرسنه خواهد شد و تنها وقتی گرسنگی او برطرف می‌شود که بازماندگان متوفا به قربانی کردن و اهدای غذا به میت ادامه دهند. مراسم سَرَدِها، آیین فوتی بود که مدت‌ها پس از مرگِ یک خویشاوند ادامه می‌یافت تا غذای لازم برای بدن روحانی راکه اینک خلق شده بود، فراهم کند.

در طول ده روزِ پس از مرگ، متوفا به منزلهٔ یک روح در یک حالت بینابین به سر می‌برد. روح یا «پرِتا»[2] هنوز به جهان نیاکان ملحق نشده بود. انتقال آن به رعایت رسوم از سوی بستگان بازمانده بستگی داشت، تا یازدهمین روز مراسمِ پس از مرگ، روح به جهان نیاکان نمی‌پیوست. (ـ«پرتا» به «پیتر» یا «نیا» تبدیل نمی‌شد.) در آن روز، عزاداران از ناپاکی ناشی از سر و کار داشتن با مرگ رها می‌شدند و پس از شستشوی آیینی (غسل)

1. Sapindikarana
2. Preta

در حالی که پاک و مطهّر شده بودند به خانه‌های خود باز می‌گشتند و در آن جا مراسم نهایی برگزار می‌شد که نمایانگر ورود متوفا به جمع نیاکان بود.

مراسم آخرین روز، ده ساعت طول می‌کشید و مستلزم رعایت آداب مختلف بود. یازده روحانی به نمایندگی از نیاکان دعوت می‌شدند. آنان را به صورتی اطعام و اکرام می‌کردند که گویی نیاکان بهشتی یا «پیتاره»[1] هستند. یکی از روحانیون را به منزلهٔ قائم مقام آن روح که در حال تبدیل شدن، به یک نیا بود خدمت می‌کردند. او چیزی نمی‌گفت و کاری انجام نمی‌داد، و خویشاوندان بازمانده، وی را ستایش کرده و برایش پیشکش می‌آوردند.

پیشکش‌ها، هدایا و غذایی که برای این روحانیان می‌آوردند، برای حمایت از متوفا در جهان نیاکان، امری ضروری به شمار می‌آمد.

در این تشریفات نهایی، روح به گونه‌ای سمبلیک در نیاکانش ادغام می‌شد. مقدار زیادتری از برنج پخته‌ای را که به روح اختصاص داشت، روی زمین کنار سه گلوله برنجی قرار می‌دادند. این سه گلوله نمایانگر شجرهٔ متوفا بودند: پدر، پدر بزرگ و جد. پسر که آداب را به جای می‌آورد، در حالی که دعاهایی از وداها می‌خواند برنج پخته‌ای را که نشانگر روح بود به سه قسمت تقسیم می‌کرد و هر قسمت را با گلوله‌های برنجی نیاکان میت مخلوط می‌نمود. پسر، هر یک از این سه نیا را با اسم صدا می‌کرد و در این حال، برنجِ این آخرین متوفا را با گلوله‌های برنجی پدرش، پدر بزرگش و جدش مخلوط می‌کرد. پسر به متوفا خطاب می‌کرد: «به سوی پدرت برو، به سوی پدربزرگت برو، به سوی جدت برو.» در آخر کار، هر سه گلوله برنجی را به این علامت که متوفا در جمع نیاکان پذیرفته شده است، با هم مخلوط می‌کردند از این لحظه به بعد، روح، یک نیای مکرّم در آسمان می‌شد(۴:۵۴).

از این رو، آیین «سَرَدها»، بستگان را در بقای متوفا پس از مرگ دخیل می‌کند. نقش

---

1. Pitareh

روحانیون وساطت است، اما در نهایت، این خویشان هستند که مسؤول برآوردن نیازهای متوفایند. آیین سَرَدها به معنای در خور توجهی، آداب تولد دوباره است. گرچه بچه‌هازادهٔ پدران و مادرانند، اما در آیین سَرَدها والدین از بچه‌ها زاده می‌شوند؛ این بچه‌های بازمانده هستند که بدن‌ها و تغذیه‌ای راکه برای تولد دوبارهٔ والدین آنها در جهان دیگر لازم است، فراهم می‌آورند. ده روز پیشکش‌های «پیندا» بازتابی از دوران بارداری ده ماهه‌ای است که مطابق تقویم هندو برای تولد یک انسان ضروری است.

در ودای هندو آمده است: «آیا می‌شود من از طریق فرزندانم جاودانه باشم» (۳۳: ج ۱، ص ۴۷۱). این خواست ممکن است به دوگونه اجابت شود: یکی با زندگی کردن از طریق بازماندگان و دیگری باتولد دوباره در آسمان‌ها از طریق آداب و مناسکی که در آیین «سرَدها» صورت می‌گیرد.

مراسم فوت ودایی‌ها یک فرایند آیینی طولانی و پر طول و تفصیل است و علامت تبدیل شدن روح به نیا، که در روز دوازدهم، این تبدیل کامل می‌شود. همچنین این فرایند آیینی علامت شروع تعهدی مستمر نسبت به تغذیه و حفظ نیا از طریق قربانی‌ها و مراسم است، در خانه‌ها، در معبدها یا در زیارت‌های خاصی که در حرم‌های مقدسه صورت می‌گیرد، زندگان، عمل به آیین سَرَدها راکه سبب تکریم و حمایت اموات در جهان نیاکان می‌شود، ادامه خواهند داد.

قربانی. در متون ودایی باستان، دین هندو بر آداب و مناسک قربانی بنا شده بود. در متون و تفسیرهای مقدس، تعالیم مشروحی دربارهٔ چگونگی قربانی ساختن حیوانات و اهدای آن‌ها به آتش قربانی پذیروجود دارد. چنانکه گذشت، خلقت در اصل،از قربانی ساختن انسانی کیهانی حاصل آمد که پروشه نام داشت. خدایان برای آفرینش نظام طبیعت و جامعه این انسان آغازین را قربانی کردند. نه تنها خورشید، ماه، ستارگان، زمین و آب، بلکه چهار طبقه اجتماعی از قتل و تجزیه پروشه به اجزاء زاده شده‌اند. خدایان این عمل آفرینش گرانه را به منزلهٔ یک قربانیِ آیینی انجام دادند. در قربانی‌های آیینی که

روحانیان انجام می‌دهند همان عمل خدایان، دوباره به نمایش درمی آید. به این گمان که به شرکت کنندگان حیات می‌بخشد و حافظ حیات آنان است.

در دیگر متون ودایی، پروشه با الههٔ آفرینش یا پر جاپتی[1] یکی می‌شود. «پرجابتی» از طریق قربانی، همه موجودات را هستی بخشیده است. اینک از طریق آیین قربانی باز هم، حیات تازه به وجود می‌آید. در مراسم ذبحِ حیوانات، پرجاپتی هم قربانی کننده است، هم قربانی شونده، هم پذیرای حیوان قربانی شده و هم کل شعائرِ قربانی. هر یک از بخش‌های قربانی با قدرت حیات بخش و خلّاق خداوند یکی می‌شود. گرچه این آداب و مناسک را برهمنان به جای می‌آورند، اما پرجاپتی با حضور خویش در تمام ابعاد قربانی به آن جان می‌دهد و از بطن مرگ، حیات به وجود می‌آورد.

باری، گمان براین بود که پیشکش‌های طعامی که برهمنان روی آتش قربانی پذیرقرار می‌دادند خدایان را زنده نگه می‌دارد، و از آنجا که خدایان حافظ نظام درمه‌اند، آیین تغذیه خدایان ابزاری در حمایت از نظام درمه است. پیشکش‌های مستمری که در محرابِ قربانی برای خدایان گذاشته می‌شد، آنان را از مرگ یا «مریتو»[2] محفوظ می‌داشت و حالتی از جاودانگی «امرتام»[3] برای آنها به وجود می‌آورد. از نظر دین ودایی، مرگ همواره شرّ است (۷۶: ص ۱۴-۲۱۳)، اما می‌توان هم مرگ خدایان و هم مرگ انسان‌ها را از طریق قربانی آیینی کنترل کرده و تا حدّی از آن فرا رفت. مردم می‌توانند با قربانی کردن هم در این دنیا و هم در دنیای دیگر از مرگ رهایی یابند. جاودان شدن در جریان زندگی دنیوی صرفاً به معنای داشتن عمری طولانی و کامل است. آنان مدت زمان یک عمر طولانی را صد سال می‌دانستند. کسانی که قربانی می‌دادند عمر خویش را طولانی‌تر می‌ساختند. کسانی هم که به برهمنان دست اندرکار در امور قربانی، صدقاتی پرداخت می‌کردند، عمر خود را طولانی می‌کردند و با بهره‌مند شدن از برکت در مال،

---

1. Prajapati
2. Mrytu
3. Amrtam.

رمه، و فرزند که امید می‌رفت مکمل یک عمر طولانی باشد، از جاودانگی بهره‌مند می‌شدند.

چیرگی بر مرگ، مخصوص سه طبقه بالای جامعهٔ سنتی هندو بود؛ برهمنان، فرمانروایان و مالکان از افرادی بودند که تولدِ دوباره داشتند.

مطابق منطق مراسمِ قربانی، قربانی کننده با حیوان قربانی شونده یکی می‌شد و به جای آن‌که جریان زندگی را طی کرده و در پایان آن بمیرد، هر بار که مراسم قربانی برگزار می‌شد قربانی کننده می‌مرد و دوباره متولد می‌شد و از طریق این مرگ و زاده‌شدن‌های پشت سر هم چیرگی خاصی بر مرگ به دست می‌آمد.

هنگامی که قربانی کنندگان وارد قربانگاه می‌شدند، فکر می‌کردند که به مکانی مقدس به نام «لوکه»[1] که بهشت روی زمین است، وارد شده‌اند. آنان در این مکان نیرویی از عالم بالاکسب می‌کردند. این قدرت، قدرتی مطلق نبود، زیرا باز هم مرگ به سراغ آنان آمده و به زندگی‌شان پایان می‌داد؛ اما گمان بر این بود که این نیروی جاودانی که با ذبح آیینی به دست می‌آید، طول عمر را زیاد می‌کند.

پیشکش‌های غذایی که در طول یک زندگی آیین‌مند اهدا شده بود، در بقای متوفا پس از مرگ نقش مهمی داشت؛ گویا آن شخص اندوخته‌ای از غذا را برای مصرف پس از مرگ در آن جهان ذخیره کرده است. هدایای خویشاوندان بازمانده، مکمل آن ذخیرهٔ آیینی غذا بود، اما هر شخصی خود می‌توانست با اجرای آگاهانهٔ قربانی و با تهیه حیوانی برای قربانی اطمینان یابد که تدارک لازم را انجام داده است. افراد علاوه بر ذخیره ساختن غذای قربانی برای حیات دیگر، در جهت کسب فضیلت نیز عمل می‌نمودند، اگر شخص همهٔ عمر خود را وقف رعایت شعائر می‌نمود می‌توانست فضائلی را که در طول حیات کسب کرده به آخرت منتقل نماید. از این رو، آداب قربانی، نه تنها رو به رو شدن سمبلیک با مرگ و تولد دوباره بود و قدرت جاودانگی در این جهان را به وجود

1. Loka

می‌آورد، بلکه گمان می‌شد غذا و فضائلی را که برای داشتن آخرتی موفق لازم‌اند نیز فراهم می‌سازد.

سوزاندن جسد هم نوعی قربانی بود و برای شخصی که حیات مذهبی خود را صرف انجام قربانی‌های آیینی و یا حمایت از آن می‌نمود «سومین تولد» به شمار می‌آمد. در سرودهای ودایی مربوط به مراسم مرده سوزان، مرده سوخته شده پیشکشی است به آگنی خداوند آتشِ مراسم قربانی. بازماندگان از درگاه آگنی می‌خواستند تا جسم را بسوزاند، اما شخص را آزاد کند تا بتواند به جهان نیاکان سفر کند. زنده‌ها خطاب به روح متوفا می‌گفتند: «به پیش برو، به راه‌های کهنی که پدران قدیم ما از آن گذشتند.» و در پایان بازماندگان به خاطر قدرت نامیرایی خویش که ناشی از آیین مرده سوزان بود، جشن می‌گرفتند. بازماندگان در یکی از سرودهای مراسم مرده سوزان می‌گفتند: «ما آمده‌ایم تا برقصیم و بخندیم و طول عمر خود را بیش‌تر کنیم» (ریگ ودا، ۱۴-۱۸؛ ۷۸؛ ص ۴۳-۵۴).

زنده‌ها که مایل بودند عمری طولانی و سرشار از شادی داشته باشند، برای پس از مرگ نیز عمری طولانی را پیش‌بینی کرده و برای آن آماده می‌شدند. آنان که با شرکت در آداب قربانی، خود را آماده ساخته بودند، امید داشتند که در جهانی دیگر به زندگی ادامه دهند؛ برای ادامه حیات دو مکان یا «لوکه» محتمل بود: یکی لوکهٔ نیاکان و یکی لوکهٔ خدایان.(۳۰)

لوکهٔ نیاکان، (پیتر لوکه)[1] در پایان راهی قرار داشت که متوفا پس از مراسم مرده سوزی در آن به سفر می‌پرداخت. فرزندان با قربانی‌های خود، نیاکان خویش را در این محل تقویت و پشتیبانی کرده و از آنان می‌خواستند که بازماندگان خود در روی زمین را شفاعت کنند.

لوکه خدایان (دوا لوکه)[2] نام داشت و با لوکهٔ نیاکان دارای پیوندی نزدیک بود؛ محل آن در اوج آسمان و «یام» خدای اموات، حاکم بر آن بود.(۶۱) مطابق نوشتهٔ وداها «یام»

---

1. Pitr - loka 2. Deva - Loka

اولین انسانی است که مرده است. این یام بود که قبل از همه به رودخانه رسید و برای بسیاری معبری را کشف کرد.

یام چون اولین کسی است که راه رسیدن به جهان خدایان را کشف نموده، بر انسان‌هایی که پس از وی می‌آیند، حکم می‌راند و با خود دو سگ چهار چشم همراه دارد که کارشان محافظت از کسانی است که در آن جا پذیرفته می‌شوند، اما در عین حال نگهبانان خطرناکی هستند که مانع ورود دیگران می‌شوند. یام در آن طرف رودخانهٔ مرگ، بر یک بهشت آسمانی حاکم است. در آن جا اموات از سوما[1] شربت خدایان می‌نوشند که بر توان آنان بر جاودانگی می‌افزاید. ماندگاران در جهان یام ، که سلامت خود را باز یافته و با خانواده‌های خویش وحدت دوباره یافته‌اند، از خطر تحمّل مرگی دوباره در امانند.

در نگاه ودایی به جهان دیگر، از جهنم یا مکان‌های مجازات، تصویرهای مشروحی ارائه نشده است. متون مقدس از «سرایی گِلی» و یا از «ورطه»ای که ظاهراً زیرزمین بوده و مکانی تیره و تار برای مکافات اُخروی می‌باشد یاد می‌کنند. افراد در آن جا بی جا و مکانند و سرگردان و متحیر «چونان زنان بی‌برادر، مانند زنانی پست که خصم شوهران خویشند». دار مکافات را برای دشمنان، به ویژه برای مردمان شرور، درنظر گرفته‌اند؛ اما افرادی که از رسوم و شعائر مرسوم تخلف کنند، نیز دارای چنان تقدیری هستند، کسانی که به قربانی‌ها بی‌اعتنایی نشان دهند، باید به انتظار آخرتی باشند که در آن، حیواناتی که آنان در این جهان خورده‌اند، آنان را خورده و ببلعند. کسانی که بی‌احترامی به شعائر را به جایی رسانده‌اند که به برهمنی تف انداخته‌اند، باید منتظر باشند که پس از مرگ در حوضی از خون زندگی کنند و آن جا نشسته، موی خود را بجوند. این مکافات در انتظار فرمانروایان نیز هست؛ فرمانروایانی که از برهمنان، طلب مالیات یا باج و خراج کرده‌اند. ازاین‌رو، ازنظرآنان مکافات‌های اخروی نتیجهٔ تخلف ازنظام آیینی است (۴۶:ص ۱۰-۴۰۹).

1. Soma

در بیش‌تر موارد، بی‌اعتنایی به شعائر و یا تخلف از آن، تنها از این رو به مکافات اخروی می‌انجامد که حیات اخروی به قربانی‌های آیینی بستگی دارد. یک حیات اخروی موفق در درجه اول مبتنی بر مؤثر بودن آداب قربانی در انتقال غذا و فضیلت به جهان خدایان و نیاکان است. در این رابطه، یکی از متون ودایی وعده می‌دهد که فرد، پس از مرگ به جهانی خواهد رفت که قبلاً به کمک شعائر، آن را آماده ساخته است: «وی در جهانی متولد خواهد شد که ساختهٔ او است» (۷۰: ص ۱۸۱). از این رو، کردارهای نیک به آن دسته اعمال دینی گفته می‌شود که فضیلت، تغذیه و حمایتی را برای یک فرد به وجود می‌آورند که او پس از مرگ برای بقای خود در میان خدایان و نیاکان بدان نیاز دارد.

در آداب قربانی ودایی، تعبیرات خاصی در مورد مرگ ظاهر گشت که در اندیشهٔ هندویی ادوار بعد، از اهمیت برخوردار شد. اولین آنها «کرمه»[1] است. معنای تحت اللفظی این کلمه عمل است و به قدرت آیین قربانی، به ویژه قدرت اعمال آیینی در به وجود آوردن تأثیرات مطلوب اشاره دارد. هم زمان با گسترش مفهوم «کرمه»، در تفکر هندی این مفهوم از آیین به تمام اعمال گسترش یافت. «کرمه» در تحلیل رفتار انسانی یک خاصهٔ اخلاقی را فرض می‌کرد. این گونه تصور می‌شد که فرآیند کرمه‌ای علت و معلول بر تمام اعمال (انسان) حاکم است.

تعبیر دوم در شعائر ودایی که بعدها مهم تلقی شد، تعبیر «برهمن» بود. معنای اصلی این تعبیر «کلمهٔ مقدس» بود و منظور از آن در شعائر ودایی قدرت مقدسی بود که در خدایان، روحانیون و در اعمال، اهداف و دعاهای مربوط به آیین قربانی وجود دارد. برهمن را یک قدرت نامحدود می‌دانستند که گسترهٔ آسمان و گستردگی فضا سمبل آن بود. هر چند برهمن، قدرتی غیر شخصی بود، ولی گمان می‌شد افراد می‌توانند با آن وحدت پیدا کنند. مطابق یک متن ودایی، «انسان از طریق اتحاد با برهمن هم عرض

1. Karma

جهان می‌شود». با علم به این قدرت عام و دست یابی به آن، انسان‌ها می‌توانند بر ترس از مرگ و شاید حتی بر خود مرگ غلبه کنند.

در سرودهای مرده سوزانِ ودایی که در خلال سوزاندن جسد خوانده می‌شود، تعبیر سومی به چشم می‌خورد؛ همان طور که جسد بر روی تل هیزم در حال سوختن است، یک روحانی به درگاه خدای آتش، آگنی [1] التماس می‌کند که «شخص را تماماً از بین نبر بلکه، تنها اجزای مادی راکه بدن زنده را شکل داده، متلاشی کن». یکی از این اجزا جان یا «آتمن» [2] است. گرچه سرودهای کهن‌تر ودایی جان رابه باد می‌سپرد در متون بعدی ودایی، «آتمن» به مثابه بدنی مثالی معرفی می‌شدکه انجام آداب قربانی در طول حیات، آن رابه وجود می‌آوَرد و شخص پس از مرگ در آن قرار می‌گیرد. در یک متن ودایی مربوط به تعالیم آیینی، بر اهمیت این فرآیند تأکید می‌رود: «هر خیراتی که او در این جا ایثار کند در جهان دیگر *آتمن* وی خواهد شد. هنگامی که او ـ که می‌داند جهان را ترک می‌کند ـ جهان را ترک گوید، خیراتی که از پس او می‌آید او را آواز می‌دهد: این جابیا، من این‌جایم، آتمن تو (۷۰: ص ۲۶-۲۷). شخصی که در طول زندگی برای انجام قربانی، وجوهی پرداخت کرده‌است، می‌تواند امید داشته باشد که به قلمرویی بهشتی وارد شود و بدنی را پیدا کند که پیشاپیش خریداری شده و آماده گشته است. این بدنِ مثالی یک آتمن الوهی است.

تفکر هندویی بعدی، از این تعبیر برای اشاره به گوهر جاودانه و ضروری هر انسان ـ که مرگ را در آن تأثیری نیست ـ استفاده کرد. از نظر آنها، آتمن خودِ فناناپذیری است که ورای مرگ و زندگی قرار دارد وموجودی غیر جسمانی است، گرچه آتمن در کانون هویت هر شخص جای دارد، اما در نهایت با قدرت عام برهمن یکی است. شخص با درک این یگانگی، شناختی رهایی بخش کسب می‌کند که می‌تواند از طریق آن از مرگ رهایی یابد.

---

1. Agni. 2. Atman.

جاودانگی از راهِ شناخت رهایی‌بخش را فرزانگان و شاگردان آنان پروردند؛ آنان مجموعه‌ای از متون مقدس هندو را به نام «اوپانیشادها» آفریدند. این متون که حدود ۶۰۰ سال پیش از تاریخ مشترک تألیف شده است، نوعی شناخت را مژده می‌دهد. این شناخت، کسانی را که درک نمایند آتمن برهمن است و «خود» با قدرت الوهیِ زوال ناپذیری که به جهان جان می‌دهد یکی است، از مرگ رهایی می‌بخشد.

معرفت رهایی‌بخش

اوپانیشادها را گروهی از فرزانگان و شاگردانشان تألیف نمودند. آنان عمر خود را وقف تعقیب حکمتی کرده بودند که واقعیت را از توهم تمییز دهد. فرزانگان یا حکمای پیرو اوپانیشاد متقاعد شده بودند که انسان با شناخت واقعیت می‌تواند از وهم و خیال رهایی یابد.

در فرازی از یکی از اوپانیشادها، این روحیه معرفت رهایی بخش، که آن فرزانگان شیفته‌اش بودند، چنین ثبت شده است: «مرا از غیر واقع به واقع راهنما باش، از تاریکی‌ها به نور راهنماییم کن و از مرگ به جاودانگی را هم بنما (بردا آرانیکا اوپانیشاد: ج ۱. ص ۳، ۸۲۸: ص ۱۶۱). از آن جاکه واقعیت نهایی، همان خودِ زوال ناپذیر (آتمن) بود، شناخت این واقعیت با رهایی از مرگ یکی بود.

این شناخت نه صرفاً شناختی مفید، که یک تحقق نفس دگرگون ساز به حساب می‌آمد. شناختِ خود، اذعان به این مطلب بود که خود، با برهمن متعالی و جاودان یکی است. «خود» امری واقعی، درخشان و جاودان است، چرا که با قدرت الوهیِ جاری در سرتاسر جهان یکی است. گرچه ۱۰۸ متن اوپانیشادها (که بطور سنتی سیزده مورد از مواردِ آن، اصلی تلقی می‌شده است) توسط گروه‌های کوچکِ تارکِ دنیا و برای آنان نوشته شده بود، با وجود این بر دین، معنویت و جاودانگی هندو در دوره‌های بعد تأثیر گذاشت. (۱۹).

فلسفه اوپانیشادها را «ودانته»[1] نام گذارده‌اند که به معنای «پس از وداها» است؛ نه تنها از آن رو که این فلسفه پس از وداها به وجود آمد، بلکه از آن رو که ظاهراً نگرش‌های فلسفی آن مبتنی بر نوعی التزام ودایی به آیین‌های قربانی است که برای جاودانگی در نظر گرفته شده‌اند. با وجود این، اوپانیشادها در آن بستر دینی و اجتماعی که آیین و رسوم روحانیون ودایی را مسلم می‌انگارد آفریده شده است.

نوآوری فلسفه ودانته، تأکید بر این نکته بود که حیات یک شخص در گرو قربانی شایسته دینی است. نه تنها نذور و هدایای ارائه شده به قربانگاه، بلکه کل حیات یک شخص می‌تواند جهت کسب رهایی از مرگ فدا شود. خودِ ورای مرگ، از طریق شعائر ساخته نشده است، بلکه از طریق معرفت، نظم و قطع علاقه از جهان به دست می‌آید. شخص با از خودگذشتگی و ایثار در می‌یابد که «آتمن» پیشاپیش به عنوان جوهرهٔ جاودانه او وجود داشته است.

داستانی در *کاثا*[2] اوپانیشاد نقل شده که در آن در قربانی ودایی، اصلاح و تعدیل‌هایی به عمل آمده است. (۸۲: ص ۵۹۳ـ۶۴۸). مردی برای شرکت در مراسم قربانی، گاوی را فراهم کرد تا برهمنان در قربانگاه آن را پیشکش کنند، اما به جای آماده ساختن گاوی خوب، حیوانی بی‌ارزش برای قربانی برگزید. پسرش «ناسی کتاس»[3] چنان از این عمل پدر شرمنده شد که پیشنهاد کرد به جای آن گاوِ غیر قابل قبول، خود او را قربانی نمایند. پدرش که از دست وی عصبانی شده بود گفت: «ترا به دست مرگ خواهم سپرد»، گرچه شاید نیت پدر آن بوده که با جمله‌ای غضب‌آلود، عصبانیت خود را اظهار کند، مثل این که کسی بگوید: «به جهنم برو»، اما پسرِ حرف شنو از سر اطاعت اوامر پدر را اطاعت کرده به جهان یام[4] شتافت، ولی وقتی وی وارد قلمرو اموات شد، یام به مسافرت رفته

1. Vedanta
2. Katha.
3. Naciketas.
4. Yama.

بود. پسر مجبور شد برای بازگشت یام سه روز صبر کند. وقتی الههٔ اموات دید از پسر پذیرایی معمول به عمل نیامده است، خجالت زده شد. از این رو، پیشنهاد کرد که به جبران این کاستی سه خواسته را از ناسی کتاس اجابت کند.

پسر، نخست تقاضا کرد که به وی اجازه دهند، از سرزمین اموات به سوی پدرش باز گردد. این اولین خواست با برداشت ناسی کتاس از مرگ سازگار بود، در حالی که از نظر پدرش، مرگ دروازه‌ای بود که به سمت یک زندگی اخروی در بهشت ـ که مراسم قربانی[1] آن را فراهم ساخته بود ـ باز می‌شد، ناسی کتاس مرگ را پدیده‌ای توصیف می‌کرد که در درون چرخهٔ حیات جای دارد. از نظر او مرگ مرحله‌ای از فرایند طبیعی بود که در کلّ شجرهٔ حیات یافت می‌شد. تولد، رشد، رو به ضعف رفتن، مرگ و حیات جدید، حرکاتی هستند در یک چرخهٔ مستقل که انسان‌ها نیز آن را از سر می‌گذرانند. ناسی کتاس به جای جاودانگی در بهشت، خواستار بازگشت به جهان انسانی شد. یام نیز پذیرفت که بازگشت بی‌خطر پسر به جهان زندگان را تضمین کند.

خواستهٔ دوم ناسی کتاس آن بود که به وی بیاموزند چگونه می‌توان از طریق آتش قربانی پذیربه جاودانگی ملکوتی دست یافت. یام با ارائه شرح مبسوطی از شیوه‌های آیین ودایی که به کمک آن می‌شد به جاودانگی دست یافت، این خواسته را هم اجابت کرد. یام مراحل قربانی آتش را شرح کرده و فنون آیینیِ باستان را برای وی خلاصه کرد. فرد به کمک این آیین‌ها یک بدن مثالی در عوالم ملکوتیِ خدایان و نیاکان، بوجود می‌آورد و این امر مانع می شود که انسان پس از مرگ به مرگی دوم گرفتار آید، سومین خواسته ناسی کتاس درخواست حکمتی متفاوت و مشکل‌تر بود. خواست او این بود که یام راز «خود» را برایش باز گوید. او گفت: در مورد کسی که قالب تهی کرده تردید وجود دارد برخی می‌گویند او هست و برخی می‌گویند او نیست. من می‌خواهم از این مسأله اطلاع حاصل کنم. یام ابتدا مایل نبود به این آخرین سؤال پاسخ گوید. خدای اموات به

1. sacrificial rituals.

ناسی کتاس پیشنهاد کرد تا فرزند، ثروت و عمر طولانی به او عطا کند و در عوض، او از این سومین خواسته صرف نظر کند، اما این امور از نظر ناسی کتاس عطایایی گذرا در یک زندگی محدود به مرگ، محسوب می‌شدند، از این رو، او وسوسه نشد و بر سؤال خود از یام در مورد چیستی «خود» اصرار ورزید. یام که دید آن پسر از همهٔ خواسته‌هایی که در زندگی مطلوب‌اند، فراتر رفته، پذیرفت که پرده از راز نفس جاودانه که بر مرگ غلبه می‌کند، برگیرد.

به هنگام سخن از «خود»، یام نقش یک معلم اوپانیشاد یا گورو[1] (مرشد دینی هندوان) را بازی می‌کند که تعالیم رمزی و پیچیده در باب معرفت رهایی بخش را به مریدی می‌آموزد. گو این که خود، از چشم معرفت پنهان و پوشیده است اما واقعیتِ این خود در درون هر انسانی حاضر است. گوهر هر کس «آتمن» است؛ یعنی یک خود جاودانه و بی‌تغییر که واقعیت درونی هر کس را تشکیل می‌دهد.

خودِ باطنی از آن رو پوشیده است که حواس معمولی قادر به دریافت آن نیستند. آتمن واقعیتی است که نه می‌توان آن را دید، نه شنید، نه بویید و نه چشید و نه لمس کرد، اما در عین حال می‌توان آن را شناخت. شناخت خود در بردارندهٔ تحقق جاودانگی است. یام توضیح می‌دهد «خود دانا نه هرگز زاده شده و نه هرگز خواهد مرد، او از کسی زاده نشده، جاودانه، ازلی و ابدی است». از آن جا که خود پنهان هر کس از مرگ فراتر می‌رود، واقعیت غایی هر انسان جاودانگی است. یام پند می‌دهد که با دریافت این مطلب، انسان از رو به رو شدن با مرگ رهایی می‌یابد. با شناخت خودی که از تولد، حیات و مرگ فرا می‌رود برای فرد، تحقق نفسی حاصل می‌شود که به وی قدرت جاودانگی را می‌بخشد.

معرفت رهایی بخشِ اوپانیشادها حاکی از آن است که هر کس از خودِ جاودان برخوردار است. البته مشکل این جا است که همه دارای این معرفت رهایی بخش

---

1. guru.

نیستند. در واقع، آتمن واقعیتی پوشیده است که تنها عدهٔ کمی بـه آن دست مـی‌یابند. لایه‌های جسمانیت، خودِ باطن را پوشانیده‌اند. چون بدنِ کثیف مادی (استولاشریره)[۱] که حواس، فریبش می‌دهند، بدن لطیف (سوکسما ـ شریره)[۲] که اندیشه‌ها و احساسات بر آن چیره‌اند وبدنی علّی (کارنه شریره[۳]) که حاوی آن بذرهای کارمایی به وجود آمده با اعمال گذشته است، آن را پوشانیده‌اند. این سه بدن مانند لایه‌های پیاز، گرداگرد خودِ جاودانه را فرا گرفته‌اند و آتمن را از نظر پنهان داشته‌اند. از این رو، شناخت آتمن بسته به آن است که لایه‌های تجسم را که بر خود غبار نشانده‌اند، کنار زنیم و حواس، اندیشه‌ها، احساسات و هر دلبستگی به عمل را قربانی کنیم تا بتوانیم به خودِ جاودانـی کـه ورای جهان قرار دارد، دست یابیم.

اکثر قریب به اتفاقِ انسان‌ها از خودِ جاودانه غافل بوده و گرفتار چرخهٔ بی‌پایان عمل در این جهانند. همهٔ اعمال را قانون کرمه تعیین کرده است. چون اصول دینی در مورد همه اعمال بکار می‌رود، لذا گمان این است که هر گونه عملی، آثاری به بار مـی‌آورد. اعمال خوب، آثار خوب و اعمال بد، آثار بد به بـار مـی‌آورند و هـمین آثـار است کـه چگونگی وضعیت حیات فـرد را چـه در ایـن حـیات و چـه در حـیات اخـروی تـعیین می‌نماید. ازاین‌رو، اصلِ کرمه مجموعه‌ای ازعمرها را دربرمی‌گیرد وانسان‌ها را درچرخه بی‌پایانی از اسارتِ به آثار اعمال گذشته گرفتار می‌سازد. این چرخه، چرخه تولد است و مرگ‌وتولد دوباره(سمسره)[۴] که آن‌را با تعابیری چون‌دام،تارعنکبوت، وچرخ که‌انسان‌ها را به قیدوبند کشیده، به‌رمز درمی‌آوردند. اولیای اوپانیشادها به‌جای آنکه آرزوی تولد دوباره و خوب را در سر بپرورند، از کل فرآیند سمسره اظهار تأسف می‌کردند. این اولیا به جای آن که درمهٔ[۵] اعمال خیر و شعائر را انجام دهند به امید این که پس از مرگ زندگی بهتری به دست آورند، در پی نجات (مکشه) از چرخه مرگ و حیات بودند.

---

1. Sthula - Sarira.
2. suksma - Sarira.
3. Karna - Sarira.
4. samsara.
5. dharma.

بسیاری از مکاتب دینی هندویی، تحلیل اوپانیشادها از وضعیت انسان را پذیرفتند و بر چهار اصل زیر توافقی همگانی پدید آمد:

اول آن‌که: در موردِ اصل تولد دوباره اجماع عام وجود داشت. انسان‌ها طی دوره‌های متعدد متولد شده، زندگی کرده و می‌مردند. تناسخ الگویی برای حیات و مرگ انسان بود. تولد دوباره فی الواقع مرگ دوباره هم بود، چرا که زندگی‌های متعدد، مستلزم مرگ‌هایی متعدد است. مجموعه‌ای از مرگ‌ها که سبب می‌شوند شخص بتواند دوباره در یک بدن جسمانیِ دیگر تولد یابد. اولیا در تلاشی برای سازش دادن مفهوم تناسخ با پرستش نیاکان، نتیجه گرفتند که لوکه‌های آسمانی صرفاً جایگاه‌هایی موقت برای پاداشند. حتی نیاکانی که در آن جهان‌ها زندگی می‌کنند برای این که در قالب انسانی، دوباره تولد یابند، مجبورند بمیرند.

دوم آن‌که: اصل آیینی علت و معلول به همهٔ اعمال تعمیم یافت. کرمه که خود اصلی بود برای توضیح نتایج مهم خیر و شر اعمال، مورد قبول همگانی قرار گرفت. گو این که عوامل دیگر، مانند قضا و قدر، سرنوشت، زمان، مکان و نجوم هم دخالت داشتند، اما در تعیین وضعیت زندگی یک فرد کرمه عنصری لازم به شمار می‌آمد. کرمه به مثابه اصل اخلاقی، مبنایی برای تعریف حقوقی استمرار حیات انسان شد. از آن رو، فرد در هر یک از زندگی‌هایش همان فرد است که مسؤول اعمال گذشتهٔ خود است اعمالی که خود انجام داده و باید به نتایج آن تن دهد. بدنِ لطیف و یا بدن عِلّی هم که خود جاودان را در احاطهٔ خود دارند، تبیینی برای استمرار شخص از این زندگی به زندگی دیگرند. این بدن‌های مثالی، حاوی بذرهایی هستند که توسط اعمال خیر و شر در حیات‌های قبلی کشت شده است. کیفیتِ این اعمال گذشته تا حدی زیاد، شرایطی را که شخص در حال حاضر در آن زندگی می‌کند تعیین می‌نمایند.

سوم آن‌که: کل فرآیند تولد دوباره، منفی ارزیابی می‌شد. چرخهٔ تولد، حیات، و مرگ ـ دور مستمر مرگ‌های مکرر – به عنوان زندان محسوب می‌شد. از این تحلیل منفی از

وضعیت انسان چهارمین اصل یعنی رهایی، متولد می‌شد. اوپانیشادها وعده می‌داند که با تحقق نفس، انسان از مرگ و مرگ دوباره رها می‌شود. اگر کسی «خود» را بشناسد، خواهد دید که خود قدرتی مقدس است که در سرتاسر جهان منتشر است. این شناخت رهایی بخش که او پانیشادها از آن سخن می‌گویند، یک معادله است؛ یعنی «آتمن» برهمن است. با شناخت خود و آن را قدرتی الهی دانستن، رهایی از چرخه مرگ و حیات حاصل می‌آید. آن حکیم عارف به اوپانیشادها می‌گوید: «من جاودانه‌ام، چرا که برهمنِ جاودان را می‌شناسم» (۸۰: ص ۲۷۷) این معرف رهایی بخش، تحقق نفسی است که جاودانگی رابشارت می‌دهد و از سمسره فراتر می‌رود.

عشق رهایی‌بخش

تلاش برای آزادی از چرخهٔ تولد، حیات و مرگ، تنها به تارکین دنیا، این آفرینندگان اوپانیشادها اختصاص نداشت، بلکه در مکتب فلسفی سانکهییه(۵۷) در شعب مختلف یوگا(۲۶) و در تصوف مرتاضان جینی(۴۲) و همان طور که خواهیم دید، در ریاضت‌ها و تأملات بودایی‌ها هم تعقیب می‌شد. از هر یک از این چشم اندازها مسؤولیت نهایی زندگی عبارت بود از رهایی از مرگ و مرگ دوباره. و در بیش‌تر موارد، معرفت رهایی بخش سبب رهایی می‌شد.

تلاش، جهت رهایی از زندان سمسره در مهابهاراته[1] و راماینه[2] نیز به چشم می‌خورد. این دو کتاب از حماسه‌های بزرگ هندوان‌اند و در آن افسانه‌ها، اساطیر و برداشت‌های اخلاقی در طی داستان‌هایی که شرح ماجراهای خدایان و قهرمانان است، به هم آمیخته‌اند. در برخی موارد، این اساطیر نیز رهایی را نوعی معرفت دانسته‌اند.

فی‌المثل، مهابهاراته از مباحثهٔ حکیم سانات سوجته[3] با پادشاهی کور دربارهٔ مرگ یاد

1. Mahabharata.
2. Ramayana.
3. Sanatsujata.

می‌کند. آن حکیم می‌گوید: مرگ صرفاً معلول جهل نیست، بلکه جهل، خودِ مرگ است: آنان که جاهلند و عواطفشان بر آنها حکومت می‌کند، «بدن‌هایشان را ترک گفته و مکرر به جهنم می‌افتند؛ آنان همواره تابع امیال خویش‌اند، و بدین جهت است که جهل، مرگ نامیده می‌شد.» امیال، شهوت و خشم انسان‌ها را در چرخهٔ بازتولد و مرگ دوباره اسیر می‌کند، اما حکیمانی که بر جهل غلبه کرده‌اند، از مرگ رهیده‌اند. همان گونه که جهل مرگ است، معرفت جاودانگی است. جهل که شکل یام را به خود می‌گیرد، نمی‌تواند مرد عاقلی را که امیال خود را مهار کرده در خود فرو برد. سانات سوجته پند می‌دهد: «در واقع همان گونه که جسم ـ آن گاه که مرگ بر آن تأثیر کند ـ متلاشی می‌شود، مرگ نیز خود وقتی تحت تأثیر معرفت قرار گیرد، متلاشی می‌گردد» (۸۶: ج چهارم، ص ۹۵ ff). اولیا با در بند کشیدن حواس، امیال و دلبستگی‌ها، معرفتی فنا ناپذیر و جاودانه نسبت به خود کسب می‌کنند.

همان زمانی که تلاش، جهت دست یابی به معرفت رهایی بخش جریان داشت، در حماسه‌ها و ادبیات عامهٔ هندوها نهضت‌های دیگری بود که شیوهٔ دیگری را برای رهایی وعده می‌دادند. سرود خدایان یا «بهگودگیتا»[1]، بهترین تصویر از این شیوه‌های جدید برای تحصیل رهایی است.(۶۷)

بهگودگیتا به شکل فعلی که دستاورد قرن دوم یا سوم میلادی به بعد است، در گسترش معنویت در میان هندوان شأنی والا به خود اختصاص داده است. هر چند گیتا در کتاب مهابهاراته ادغام شده و بخشی است از آن، اما امتیاز آن این است که خود شاهدی است قوی بر کوشش جهت کسب رهایی از طریق عشقِ ایثارگرانه به خداوند.

گیتا از گفتگویی سخن می‌گوید که میان ارجونای[2] جنگجو و ارّابه رانش کریشنا[3] واقع شده است؛ در میانه جنگ، ارجونا برای پرهیز از قتل و کشتار بیهوده از جنگیدن

1. Bhagavad gita
2. Arjuna
3. krsna

خودداری می‌کند، اما ارابه رانش به وی می‌گوید: «سلاح خود را برداشته و وظیفه خود را بــه مـنزلهٔ یک جـنگجو انـجام ده». کـریشنا اصـرار دارد کـه ارجـونا مـی‌بایست مسؤولیت‌هایی راکه طبقه اجتماعی او بر دوشش گذاشته، انجام دهـد. و در انـجام آن وظیفه، دلبستگی‌ها راکنار گذارده تـا بـدین تـرتیب از چـنگ نـتایج کـرمه یـی‌اعـمالش خلاصی یابد. از نظر کریشنا، حتی اگر ارجونا به هنگام انجام وظیفه‌اش به عـنوان یک جنگجو بمیرد، مرگش مرگ خوبی است، زیرا «مردن بـه هـنگام ادای مسئولیت عـین حیات است»؛ انجام وظایف طبقاتی به رهایی از مرگ می‌انجامد. کریشنا اضافه بر درمه (وظیفه طبقاتیِ) ارجونا، دلیل دومی برای لزوم جنگیدنِ آن جنگجو ارائه می‌کند، و آن، شناخت جاودان نسبت به خود است. اگر ارجونا دریابد که هر فردی در نهایت، چیزی جز خودِ جاودانه نیست، اذعان خواهد نمود که اگر دشمنانش در جنگ کشته شـوند، فی‌الواقع نخواهند مرد. اما، مرگِ این جسم خاکی قطعی است و نباید از بابت آن غمناک شد، «زیرا هر آن که متولد می‌شود، مرگش قطعی است؛ همان طور که هر آن که می‌میرد، تولدش قطعی است؛ از این رو، دربارهٔ موضوعی که هیچ کس را یارای جلوگیری از آن نیست، نباید اندوه به خود راه دهی» (دو. ۲۸-۲۷). آری، آتمن تباهی ناپذیر است و ورای تولد و مرگ قرار دارد.

باری، هنگامی که کریشنا فاش ساخت که او همان خدا است که قالب جسمانی یافته است آن رستگاری نهایی که گیتا وعده آنرا داده بود نمایان شد. کریشنا، مظهر ویشنوی خدا بود و وجودی الوهی بود که به قالب انسان در آمده بود. کریشنا، الوهیت خـود را برای ارجونا آشکار کرده و به منزلهٔ رب الاربابِ حیات و مرگ ظاهر شد. کریشنا اعلام داشت: «منم مرگ و حیات جاودانه»(۴:ص ۱۹).

ویشنوی خدا خود را به شکل کریشنا درآورد، و برهمن جاودانهٔ گیتی نیز از طـریق ویشنو خود را ظاهر نمود. کریشنا جلوه‌ای متشخص از آن قدرت جاودانه و فاقد شکل بود. رهایی را می‌شد از طریق شعائر و یا به کـمک مـعرفت کسب نـمود، امـا در گـیتا،

کریشنا، نوعی رهایی را وعده می‌دهد که از طریق عشق به شخصیت انسان‌گون و خدا شکلِ او حاصل می‌شود. «در عشق و محبت من پناه گیر»؛ این نصیحت کریشنا بود. (۷: ۲) می‌توان از طریق عشق به خدا، به رهایی از چرخهٔ باز تولد نایل آمد. کریشنا گفت: «تو که به این جهان پراندوه پا گذاشته‌ای به من عشق بورز.» کریشنا در مورد دلبستگی به این گونهٔ انسان شکل خدا، مژده می‌دهد که «کسی که به من عشق ورزد هلاکت نخواهد داشت.» (چهار: ۳۳) ارجونای جنگجو در پاسخ به پیشنهاد نجات از طریق عشق، خطاب به کریشنا فریاد زد، «ای خداوند برین! با من رئوف باش.» از اینرو این عشق رهایی بخشی که بهگودگیتا عرضه می‌کند جایگزینی است برای شعائر ودایی و برای معرفتی که اوپانیشادها عرضه می‌دارند. دلباختگان می‌توانند با عشق به خدا نجات و رستگاری را به صورت لطفی نجات بخش انتظار داشته باشند. اگر شخصی در لحظهٔ مرگ همهٔ فکر و اندیشه‌اش کریشنا باشد به نجات و رستگاری نایل می‌شود. کریشنا مژده می‌دهد: «اگر تو اندیشه و روحت را به سوی من متمرکز کنی، بی‌شک به من ملحق خواهی شد.» این رهایی عاشقانه انسان را از قلمروهای آسماني یام، خدایان و نیاکان فراتر می‌برد. دلباختگان می‌توانند با متوجه ساختنِ عشق قلبیِ خویش به جانب کریشنا، از فرآیند مرسوم مرگ و باز تولد بگریزند و در بهشت، به کریشنا ملحق شوند. نجات از طریق باورها و شعائر عاشقانه (مانند دعا، خواندن سرودهای روحانی، سماع، و برزبان راندن اسماء خداوند و حمدهای او) در رویکردهای ادیان رایج هندویی نسبت به مرگ، نقش درجه اول را ایفا می‌کند. نجات، همان رستگاری است و سبب آن لطفی است که یکی از خدایان به فردی که دلباخته و عاشقِ اوست، عطا می‌کند. دو تا از سنت‌های عمدهٔ دین هندویی ویشنوی[1] و شیوایی[2] مبتنی بر عشق و سرسپردگی است. در این دو سنت، «بهکتی»[3] که همان شیوه دینی عشق و سرسپردگی برای جاودانگی و فراتر رفتن از مرگ

1. Vaisnavite.
2. Saivite.
3. Bhakti

است، نقشی اساسی دارد. این دو سنت نوعی عشق و سرسپردگی را می‌پرورند که در آن قیدی قوی‌تر ـ که عشق الوهی است و مرگ را مغلوب می‌سازد ـ قیدهای «کرمه» را از هم می‌گسلد.

در سنت ویشنوی ، ویشنو این خدای متشخص، به صورت‌های انسانی، مثل کریشنا و راما جلوه می‌نماید تا به انسان‌ها، موهبت نجات بخش را عطا کند. در یکی از متون دینی آمده است: «تنها ویشنوی واحد و لایتغیر است که می‌تواند نجات بخش باشد» (۸۷: ج دوم، ص ۲۱۵). کسانی که دلباخته ویشنو هستند و در حالی از دنیا می‌روند که اندیشه‌هایشان متوجه صور او است، می‌توانند انتظار داشته باشند که در سرزمین ملکوتی ویشنو که ویکونته[1] نام دارد از چرخهٔ تولد و مرگ رهایی یابند. طریقهٔ شیوایی هم به همین سان به پرستش خدای شیوا، دل سپرده بود. در یکی از متن‌های دینی شیوایی ادعا شده که عبادت شیوا از [توجه به] وداها اهمیتش بیش‌تر است؛ شیوا به دل سپردگان خود اطمینان می‌دهد که استاد و پیر چهار ودا پیش من، از بنده‌ای که به من دل سپرده است عزیزتر نیست.» (۹۶: ج چهارم، ص ۱۹۴۶).

به هنگام مرگ، عاشق می‌تواند انتظار رستگاری و ورود به ملکوت شیوا کایلشه را داشته باشد. در این هر دو سنت، عشق، فردِ عاشقِ و دل سپرده را قادر می‌سازد تا قلمرو سلطنتی یام را دور زده و با گذر از آن، از تولدی دیگر نجات یابد و از این طریق به قلمروهای ملکوتی این خدایان مهربان واصل گردد.

در تمام اقسام جاودانگی هندویِ مورد بررسی ما تلاش می‌شود تا رهایی از مرگ بدست آید. رهایی از «مرگ دوم» و ورود به عوالم ودایی خدایان و نیاکان، رهایی از تولدی دیگر و مرگ مجدد از طریق تحقق نفس دگرگون ساز و اذعان به این که آتمن همان برهمن است؛ و رهایی از چرخهٔ تولد دوباره از طریق اتصال عاشقانه به خدایی نجات بخش. گرچه این راه‌ها از معبر مرگ می‌گذرند، اما راه‌های حیات نیز هستند. انسان در هر

1. Vaikuntha.

یک از این راه‌ها تشویق می‌شود تا مرگ را در جریان زندگی وارد سازد. در همهٔ این راه‌ها، مضمون مکرر قربانی نجات بخش به چشم می‌خورد؛ این مضمون هم در قالب آیین ودایی نمود می‌یابد که برای خریداری یک بدن روحانی در حیات دیگر، حیوانات و دیگر ثروت‌های شخصی ایثار می‌شوند و هم در قالب ایثار نفس و از خودگذشتگی ـ به صورت چشم‌پوشی از زندگی شخصی برای تحصیل یک خودِ اعلا و یا یک وجود الوهی برتر، نمود می‌یابد.

به ویژه در راه‌های متکی بر معرفت رهایی‌بخش و عشق رهایی‌بخش، ایثار و از خودگذشتگی، امری گریز ناپذیر است، هم برای این زندگی و هم برای حیات پس از مرگ. در معرفت مقدس و یا سرسپردگی مقدس، فرد می‌تواند در حالی که هنوز در این جهان زنده است در آن فانی شود.(۵۰)

تأمل بودایی

طریقهٔ بودایی از جمله نهضت‌های غیر ودایی بود که در خلال قرن ششم پیش از تاریخ مسیح، در هند قوّت گرفت. مؤسس این طریقه «سیدهارتا گوتاما»[1] متعلق به طبقه جنگجویان و از قبیله شاکیه[2] بود. دین بودایی به تدریج در صورت‌ها و شکل‌های مختلف، در سرتاسر آسیا گسترش یافت. بودا، آیین ودایی را مردود می‌دانست و برای وصول به نجات، راهی را تعلیم می‌داد که بر تحلیلی از وضعیت انسان مبتنی بود و از بسیاری جهت‌ها به اصول اساسی هندوان، یعنی تولد دیگر، کرمه و سمسره شباهت داشت، اما با طرح شدن آموزهٔ بودایی آناتّا[3] یا بی ـ خودی (در زبان سانسکریت آن آتمن[4])، اختلاف نظری اساسی پدید آمد. طرفداران آموزهٔ آناتّا منکر شدند چیزی به نام ذات ماندگار، جاودان و ازلی در درون فرد وجود داشته باشد، نجات با کشف این خودِ

1. Siddhartha Gautama.
2. Sakya - Clan
3. Anatta.
4. anatman

جاودانه حاصل نمی‌آید، بلکه برای حصول نجات می‌بایست همهٔ امیالی را که باعث دلبستگی به جهان سمسره می‌شود سرکوب نمود. از جملهٔ این امیال، میل به برخورداری از یک هویت شخصی ماندگار است. نیروانه، تعبیری است که در آیین بودا برای چنین نجاتی به کار می‌رود و معنای تحت اللفظی آن، خاموش ساختن شعلهٔ خواسته‌ها است. تأمل، شیوه‌ای اساسی برای تحصیل این حالت نجات در زندگی و مرگ است. خواهیم دید که تأمل دربارهٔ خودِ مرگ به یک روش مهم، جهت رسیدن به نیروانه مبدّل شد.

نیروانه

در افسانه‌های بوداییان آمده است که بودا سیدهارتا گوتاما تا حدود سی سالگی غرق در ثروت و تجمل بود و دست حمایتگر پدر مانع آن بود که وی با مشکلات بشری تماسی داشته باشد. به رغم احتیاط‌ها و زمینه‌سازی‌های پدر، روزی گوتامای جوان، مردی مریض را مشاهده کرد؛ روز بعد یک پیرمرد و سومین روز یک مرده را دید، و این مشاهدات برای اولین بار او را از رنج و مرگ آگاه ساخت. گوتاما، خانه، همسر و فرزندان را ترک کرده و از دنیا چشم پوشید؛ مرتاضی سرگردان شد و به جستجوی راهی پرداخت که بتوان به کمک آن به رنج‌های انسان پایان داد. سال‌ها ریاضت کشید و امیال نفسانی راسرکوب کرد. گوتاما در انکار نفس، افراط ورزید، تا چنان لاغر شد که می‌توانست دستش را روی شکم گذاشته و فشار دهد و ستون فقرات خود را بگیرد. او فکرِ خودکشی را کنار گذاشت، زیرا می‌دانست که تنها نتیجه‌اش این است که در وضعیتی بدتر، تولد دوباره یابد. اگر بنا باشد انسان به نجات برسد، باید در این زندگی به آن دست یابد و اگر نه چنین انتظاری را از مرگ داشتن بیهوده است.

روشن‌شدگی.[1] یک روز عصر، گوتاما زیر درختی نشست و تصمیم گرفت از جای

1. enlightment

خود برنخیزد، مگر آن که به روشنایی نجات بخش دست یابد. در حالی که او غرق در سکوت و تأمل بود، «مارا»[1] اهریمن پلید مرگ بر وی ظاهر شد. مارا به چالش با گوتاما پرداخته، گفت: «تو را استحقاق روشن شدگی نیست.» و کوشید با لذّات و پاداش‌های دنیوی وی را وسوسه کند. سیدهاراتاگو تاما در طول آن شب با اهریمن مرگ کلنجار رفت.(۶) سرانجام آن شب گوتاما به روشن شدگی دست یافته، مرگ را مغلوب ساخت.

سنت بودایی، این شب پذیرش نور را به سه مرحله تقسیم می‌کند: مرحله اول، گوتاما، خاطرهٔ تمامی زندگیِ گذشتهٔ خود را به یاد می‌آورد؛ زندگی‌ای که وی در طی آن، به چنان ارزش‌های روحی دست یافت که او را برای پذیرش نور آماده ساخت. زندگی گذشته را چونان جریان مستمری دید که از گذشته تاکنون در حرکت بوده است، اما هنگامی که این خاطرات برای وی حاصل آمد، او فهمید که استمرار شخصی این مجموعه از زندگی، امری ظاهری است و جریان حیات شخصی وی، به رود حیات همه بشریت می‌پیوندد.

در دومین مرحلهٔ آن شب گوتاما دید که تمام انسان‌ها از راه مجموعه‌ای از عمرها زندگی می‌کنند و بارها و بارها رنج می‌برند؛ رنج تولد، مریضی، پیری و مرگ، تنها برای این که دوباره متولد شوند. وقتی گوتاما دید که رنج و اندوه از این زندگی جدا نمی‌شود، نسبت به همهٔ بشریت ترحمی عمیق احساس کرد. همه در یک چرخهٔ بی‌پایان رنج، به هم پیوند خورده بودند. آگاهی از دردهای انسانی در تعالیم بودا محوریت یافت. او خود تصریح می‌کند که اضطراب نسبت به درمان دردهای انسانی کانون آموزه‌های او را تشکیل می‌دهد: «من تنها یک چیز می‌آموزم: رنج و پایان رنج.»

در اولین خطبه پس از روشن شدگی، بودا با تکیه بر چهار حقیقت، تحلیلی را از وضعیت انسان ارائه می‌کند: نخست، حقیقت رنج است که معلوم می‌دارد که درد، فقدان، ناراحتی، غصه، اندوه، ناکامی، و انواع مختلف و فراوان رنج بر چرخهٔ حیات

---

1. Mara.

انسانی حاکم است، مردم به آنچه می‌خواهند دست نمی‌یابند، از این رو، رنج می‌برند و یا به آنچه می‌خواهند دست می‌یابند، اما در جریان طبیعی امور، در مقابل فرسایش و یا مرگ دوام نمی‌آورند؛ پس باز هم رنج می‌برند.

دوم، معلوم شد که علت حقیقی رنج، میل و خواسته است. مردم به خاطر خواسته‌ها و هواهای خود و یا به خاطر به دست آوردن چیزهایی که یا به آن دست نمی‌یابند و یا اگر به آن دست یافتند، در جریان طبیعی فرسایش از دست می‌دهند رنج می‌برند. میل و خواهش علت اصلی رنج است.

سومین حقیقت چگونگی پایان بخشیدن به رنج است که از منطق علاج بخش بودا پرده برمی دارد: با ارضای امیال رنج پایان نمی‌یابد بلکه با سرکوب آن پایان می‌یابد. رهایی از مرگ و در نهایت رهایی از چرخه تولد، مریضی، پیری و مرگ با مهار خواسته‌ها مشروع می‌شود.

چهارمین حقیقت مشخص کننده طریقهٔ بودایی برای حذف رهایی بخش امیال است، طریقه‌های هشت‌گانه، مراحل خردورزی، اخلاقیات و تأملاتی راکه به رهایی از رنج می‌انجامند مشخص می‌کنند. آن‌گونه که در افسانهٔ بودا آمده، اضطراب و ترحم گوتاما نسبت به رنج انسان، حاصل پی بردن به تودهٔ درهم تنیدهٔ بشریت در دومین مرحلهٔ شبِ روشن شدگی است.

و بالاخره در سومین مرحلهٔ آن شب، روابط درونی تمام جهان بر گوتاما آشکار شد؛ همهٔ جهان به حالت یک سیلان آشکار شد؛ هیچ چیز دوام نداشت و همه چیز در حال تغییر بود. تنها امر ثابت در جهان، خودِ تغییر بود. گوتاما با درک ماهیتِ گذرای جهان به روشن شدگی دست یافت.

بودا با عبور از این سه مرحلهٔ شبِ روشن شدگی (یعنی کسب خاطره آگاهانه از زندگی‌های گذشته، تحصیل احساس ترحم نسبت به بشریتِ مبتلا به درد و رنج و درک بی‌دوامی وجود) بر مرگ غلبه یافت. موضوع در خور توجه این است که وی برای غلبه

بر مرگ، مجبور به مردن نبود؛ در عوض، از طریق سرکوب آتش هوس، دلبستگی و طمع و با عبور از سمسره به نیروانه، بر مرگ پیروز شد.

حیات، مرگ، و جاودانگی. در آخرین مرحلهٔ روشن‌شدگی، گوتاما دریافت که هر چیزی که پا به وجود می‌گذارد، پیامدی از مجموعهٔ پیچیده‌ای از علت‌ها است؛ به عبارت دیگر، هر چیزی در اصل وابسته به علتی مقدم، و آن علت نیز به نوبه خود وابسته به یک علت سابق است و این جریان هم چنان ادامه دارد. انسان مجموعه‌ای است از علت‌های تودرتو و به هم پیوسته. حیات انسان، شامل رنج، کهولت، و مرگ می‌باشد و علت آشکار و زمینه‌سازِ آن تولد است؛ امّا تولد، خود معلول مجموعه‌ای از شرایط پیشین است که مهم‌ترین آنها آگاهی‌ای است که بذرهای کرمه‌یی را از زندگی‌های قبلی، با خود حمل می‌کند. اما علت‌های پیشین که به پیدایش این شعور حامل کرمه می‌انجامد چیست؟ می‌توان علت را ردیابی کرده، آن را غفلتی دانست که چرخهٔ تولد، مرگ و تولد دیگر را جاودانه می‌سازد. بر این اساس، انسان موجودی جاودان نیست، بلکه محصول مجموعه‌ای از علت‌هاست. هر شخصی به این علل وابسته است و به وجود می‌آید و از بین می‌رود، تنها به این خاطر که مجموعهٔ دَوَرانیِ علت‌ها را با تولد دوباره خود جاودانه کند.

بر اساس تحلیل‌های بودایی، یک شخص، انبوهی است پیچیده از اجزا (بدن، احساسات، افکار، کرمه و بصیرت) که در حیات با هم جمع می‌شوند، اما با مرگ و فرسودگی از هم می‌گسلند. این عناصر مانند هر چیز دیگری در سیلان دائمند. افرادی که به روشن شدگی دست نیافته‌اند، به خطا گمان می‌کنند که این اجزا (کنده ها[1] یک خودِ جاودانه را تشکیل می‌دهند. اما در تحلیل‌های بودایی، هر چند به پیروی از عرف، از شخص و افکار و احساسات و اعمال او سخن می‌رود اما در واقع انکار می‌شود که چیزی به نام «خودِ» جاودانه وجود داشته باشد، که بتواند این عناصر مختلف را با هم

---

1. Khandas.

متحد سازد. نباید انتظار داشت که در ورایِ بازیِ نمودها، یک خودِ جاودانه کشف شود. در عوض، واقعیت یک شخص عبارت است از مجموعه‌ای از علل و اجزای متحرک و در حال تغییر که هیچ خودی (آناتّا) در ورای آن وجود ندارد.

در تفکر بودایی، یک شخص نه یک شیء، بلکه فرآیندی از تغییر مدام تلقی می‌شد. در پس‌آموزهٔ آناتا به یک معنا، نیتی علاج بخش نهفته بود. بودایی می‌توانست با رها کردن این توهم، که خودی جاودانه است، از دلبستگی‌هایی که انسان‌ها را به چرخهٔ تولد، مرگ و تولد دوباره مقیّد می‌سازد دست کشد. از آن جا که کل چرخهٔ سمسره حاصلی جز درد و رنج به بار نمی‌آورد، رها شدن از دلبستگی‌های «خود» (و میل، غضب و غفلتی که در پشت این دلبستگی‌ها قرار دارد) یک رهاییِ علاج بخش را از رنجی که علامت وضعیت انسانی است، مژده می‌داد. یکی از شاگردان بودا، مطلوب نهایی و علاج بخش بودا را چنین توضیح می‌دهد: «از میان برداشتن شهوت، کینه، و توهم، چیزی است که نیروانه نامیده می‌شود»(۱۸: ج چهارم، ص ۱۷۱).

آگاهی به این امر که زندگی انسان دارای ساختاری گذرا، ناپایدار و متغیر است، مرگ را امری نسبی می‌نمایاند؛ می‌توان هر لحظه را نوعی مرگ و باز تولد تلقی کرد. از آن جا که اجزای تشکیل دهندهٔ شخص دائم در سَیَلانند، شخص در هر لحظه «می‌میرد» برای این که در لحظه بعد از نو به وجود آید. تلقی از زندگی به منزلهٔ فرآیند تغییر مدام این بود که زندگی، مجموعه اجزایی است که هر یک مرگی آنی است. در توالی تغییراتی که زندگی را جاودان می‌سازد، مرگ زیست شناختی چیزی جز تغییری دیگر نیست.

همچنین این برداشت که در جریان زندگی، تنها وقفه و شکاف اصیل عبارت است از نیروانه و نه مرگ زیست شناختی بدن مادی، مرگ را امری نسبی می‌نمایاند. از آن جا که مرگ بخشی از توالی علّی است که به تولدی جدید می‌انجامد، نشانِ خاتمهٔ جریان حیات نیست. این جریان ادامه می‌یابد تا شعور حاملِ کرمه را به جسم و قالبی دیگر انتقال دهد. در چرخهٔ بستهٔ تولّدِ دوباره تنها شکافِ جدی نیروانه است. در این شکاف،

شخصی را که به بصیرت دست یافته، این گونه وصف کرده‌اند که «چونان فانوسی خاموش می‌شود». آتش هوس، غضب و غفلت خاموش گشته و پندارِ برخورداریِ از هویتی جاودان به نام «خود» ذوب می‌شود و با چنین مرگ سمبلیکی، بوداییِ دست یافته به بصیرت، جاودانگی را تحصیل می‌کند. این حالت در جریان زندگی قابل تحصیل است، آن گونه که بودا می‌گوید: «می‌توان در زندگی نیروانه را مشاهده کرد.» بوداییِ صاحب بصیرت که، در حالی که همهٔ عناصر بدن، احساسات، افکار، کرمه و بصیرت او دست نخورده باقی مانده است توانسته به حالت فنا ناپذیر نیروانه دست یابد، می‌تواند انتظار آن را هم داشته باشد که وقتی این اجزاء و عناصر با مرگ از هم جدا شدند، باز جاودان باقی بماند.

بودا، میان انکار و یا تأیید بقای یک روحِ جاودان پس از مرگ، راهی میانه را ترسیم می‌کند و می‌گوید: مجموعه علت و معلول بارها و بارها ترکیب می‌شوند و به هم آمیزی اجزای بدن، یعنی حواس، افکار، کرمه و بصیرت را ادامه می‌دهند، اما چیزی به نام خودِ ماندگار پس از مرگ ادامه نمی‌یابد. برداشت بودایی از تولد دوباره نه دربردارندهٔ قول به جاودانگی یک روحِ فنا ناپذیر است و نه دربردارندهٔ قول به هیچ و پوچ شدن و از بین رفتنِ فرد پس از مرگ. عناصر و اجزای انسان مانند شعله‌ای که از فتیلهٔ یک شمع به شمع دیگر منتقل می‌گردد، در زندگی دیگری مجدداً ایجاد می‌شوند در چنین عبوری استمرار هست، اما از هویت، مطلقاً خبری نیست.

هدف آیین‌های دینیِ بودا، خاموش ساختن این شعله است، ولی چون مردم نمی‌توانند این شعله را خاموش کنند، از یک زندگی به زندگی دیگری منتقل می‌شوند. آنان سوار بر جریانات کرمهٔ خود به پیش رانده می‌شوند: «تولد مجدد برخی از افراد بر روی همین زمین صورت می‌گیرد، در حالی که بدکاران به جهنم و نیکوکاران به بهشت می‌روند.» ولی آن بودایی که به روشن شدگی دست یافته، با خاموش ساختن تمام دلبستگی‌ها، ورای علیت و تأثیرات کرمه قرار می‌گیرد. تعلیمات بودایی چنین نتیجه

می‌دهد که: «آنان که از چنگ علل تولد دوبارهٔ رهایی یابند، به نیروانه دست می‌یابند».

بر حسب تأملات بودایی‌ها دربارهٔ بازتولد افرادی که هنوز به چرخهٔ سمسره مقیدند، در یکی از شش محلی که «عوالم میل» خوانده می‌شوند، تولد می‌یابند. این اماکن یا «لوکه‌ها» حالت های بصیرتند، اما در عین حال عوالمی هم هستد که افراددرآنها برای دورِ دیگری از تولد، رنج و مرگ، دوباره به قالب و جسمی جدید در می‌آیند. لوکه‌ها به منزلهٔ عوالم میل و خواسته، جایی هستند که یک بصیرتِ در حال گذار، پس از مرگ متوجه آن جاست، چراکه این بصیرت، هنوز به خاطر شهوت، خشم و توهم، پیوندش را با تجسم نگسسته است.

بدن جدید شخص ممکن است در جهان انسانی یا در جهان حیوانی شکل گیردیا در عالم ارواح (**پرته لوکه**)[1] یا در عالم شیطان (اسوره لوکه)[2] شکل گیرد. و یا ممکن است این بدن جدید در جهنم متحمل عذاب شود و یا در عالم بهشت از وجودی سعادتمندانه برخوردار گردد و بدین سان پاداش گیرد. از آن جا که همهٔ این عوالم در درون سمسره قرار دارند، اماکنی برای تجسم موقت هستند. افرادی که در این اماکن زندگی می‌کنند، باز در معرض مرگ و تولد مجدد قرار دارند. مجازات در جهنم یک تصفیهٔ موقتی است، اما پاداش در سرزمین بهشتی نیز دوره‌اش محدود است. حتی در شش مکان الوهی که برای پاداش در بهشت در نظر گرفته شده، طول عمر بین حداکثر ۱۶۰۰۰ سال اخروی تا حداقل ۵۰۰ سال اخروی در نوسان است.(۵۳)

ولی شعوری که به مرحلهٔ بصیرت دست یافته باشد، از آن جا که از بند خواسته‌ها رسته است، پیوندش را با تجسم گسسته است. چنین شعوری از آن جا که در خلال زندگی خود به نیروانه دست یافته، رهاست و می‌تواند از مرگ عبور کند و در بدنی دیگر و مکانی دیگر قرار نگیرد. خدای مرگ «مارا» به چنین شخصی دسترسی ندارد.

---

1. Preta - loka

2. Asura - loka

شخص روشن شده با مرگِ بدنِ جسمانی به حالت پری نیروانه[1] در می‌آید که نیروانهٔ نهایی است و آن را حالتی جاودانه از بی‌مرگی دانسته‌اند. نیروانهٔ نهایی را نمی‌توان درست شرح کرد، چرا که از مکان و زمان، تولد و مرگ و تمام دیگر کیفیات مشروطِ وجود که ما در آگاهی معمولیمان با آن انس داریم، خارج است. یکی از متون بودایی، پری نیروانه را صرفاً حالتی دانسته که به هیچ یک از چیزهایی که معلوم ماست شباهتی ندارد: «قلمرویی است که در آن نه خاک هست و نه آب و نه آتش و نه هوا ... جایی است که نه این جهان است و نه جهانی که در ورای این جهان است و نه هر دو». از این رو، این حالتِ نهایی به نحوی فاحش با هر چیزی دیگری که بتوان تجربه‌اش کرد متفاوت است، ولی نیروانه صرفاً نفی تجربهٔ معمولی نیست، بلکه رهایی هم هست. «رهایی از آمدن و رفتن، از چرخش و از فرسایش. آن جا نه شروعی هست نه قراری نه معلولی و نه علتی، در واقع نیروانه پایان رنج است (۱۸: ج اول، ص ۹۸-۱۹۶).

تمام هم و غم طریقهٔ بودایی، رسیدن به نیروانه، این جاودانگی برین و نقطهٔ پایان رنج و درد و الم است. برای رسیدن به این هدف شیوه‌های عملی تأمل، گسترش و رواج یافت. تأمل، بدن عواطف و ذهن را تحت نظم قرار می‌دهد تا همهٔ دلبستگی‌ها به جریان حیات را تحت کنترل گیرد. با تأمل ورزی، شخصِ صاحب تأمل از راه نظم بخشیدن اکید به حواس، امیال و خواسته‌ها و شعور، به آزادی جدیدی دست می‌یافت که در نهایت به نیروانه یا آزادی اساسی می‌انجامید.

بودا با هر گونه نظریه‌پردازی که توجه سالک را از این روشِ عملی منحرف سازد، مخالفت می‌کرد ولو نظریه‌پردازی در مورد کم و کیف و هدف و غایت این راه باشد. وقتی از بودا پرسیدند نیروانه چیست؟ بودا تنها پاسخ داد: نیروانه نوعی جاودانگی است ورای تولد دوباره که در آن، همهٔ کیفیات و ویژگی‌های معمولیِ وجود انسان متوقف می‌گردند.

---

1. Parinirvana.

ولی یکی از شاگردان او پافشاری کرده و پرسید، سرنوشت یک شخص روشن شده، پس از مرگ چه می‌شود؟ پاسخ بودا دربردارندهٔ این نکته بود که نمی‌توان در چارچوب منطق متعارف به سؤال مربوط به آخرتِ شخص روشن شده که این جا تتاگته[1] نامیده می‌شود پاسخ داد. بودا به زبان رمز می‌گوید:

تتاگته پس از مرگ است.

تتاگته پس از مرگ نیست.

تتاگته، هم پس از مرگ است و هم پس از مرگ نیست.

تتاگته، نه پس از مرگ است و نه پس از مرگ نیست.

بودا نتیجه می‌گیرد که اتخاذ هر یک از این مواضع، نوعی نظریه‌پردازی ذهنی است. طریقهٔ بودایی، هدفش این نیست که در مورد نیروانه نظریه‌پردازی کند، بلکه غرض، به تجربه درآوردن آن است. راه رسیدن به جاودانگی، مستلزم فنون عملی است و نه نظریه‌پردازی ذهنی. می‌توان با تأمل منظّم در این حیات، به نیروانه دست یافت و نهایتاً پس از مرگ نیز، به عنوان جاودانگی برین به آن وارد شد.

تأملات مربوط به مرگ

بودا یادآور شد که همهٔ انسان‌ها در رودِ حیات و مرگ وجود گرفتارند، اما همه از این واقعیت اساسی آگاه نیستند. هر کسی خواهد مرد، اما اکثر افراد، چنان زندگی را سپری می‌کنند که گویا هرگز نخواهند مرد. از این امر که آنان را از مرگ گریزی نیست، غفلت کرده و یا آن را انکار می‌کنند. از دیدگاه بودایی، تظاهر به این که مرگ گریزناپذیر نیست، بخش مهمی است از غفلتی که راه انسان‌ها را بر روشن شدگی رهایی‌بخش، مسدود ساخته است. بودا در یکی از خطبه‌هایش می‌گوید: انکار کردن مرگ به نگرش مردی می‌ماند که تمام روز پرسه می‌زند، غافل از آن که دستارش روی آتش است. بدن، هم

1. Tathagata

چون ساختمانی در حال سوختن است که شعله‌ها به تدریج آن را خاکستر می‌کنند و سرانجامش نابودی است. نادیده گرفتن این خطر، ساختمان را از انهدام نجات نمی‌دهد، بلکه نجات در گرو رو به رو شدن آگاهانه با خطر است. به همین‌سان، غلبه بر مرگ نیز تنها با روبه‌رو شدن آگاهانه امکان پذیر است. بخش مهمی از تأمل ورزی بودایی‌ها، مخصوص تمرین دقیق این روبه‌رو شدن آگاهانه با مرگ است.

بوداگهوشهٔ[1] حکیم، بعدها تأملات بودایی در باب مرگ را نظم و نسق داد. وی هر چند در قرن پنجم پس از میلاد می‌زیست اما فرمول‌هایی را برای تأمل تنظیم کرد که در همهٔ مجامعِ راهبانهٔ بودایی‌ها (سنگهه[2]) موروثی گشت و مورد عمل قرار گرفت.

مرتاضان، زندگی خود را وقف تأمل می‌کردند و عامهٔ بوداییانِ پاکباز نیز، متکفل زندگی آنان بودند. آن‌ها فنونی از تأمل را به کار می‌بستند که مبتنی بر تمرکز آرام بر ورود هوا و خروج آن در حال تنفس بود، برای آن که به ذهن آرامش بخشند، ولی انواع دیگری از تأمل را هم به کار می‌بستند که طی آن، روی برخی اصوات، تصاویر، و یا موضوعات تمرکز می‌کردند که به نظرشان، تأثیرات روحی عمیقی بر جای می‌نهاد.

تأملات مربوط به مرگ از این سنخ دوم بود. هر چنداین تأملات برای ساکنان عالم معنا در صومعه‌ها در نظر گرفته شده بود، اما نوعی آگاهی در باب مرگ به بار می‌آورد که همهٔ بوداییان به داشتن آن ترغیب می‌شدند. بوداگهوشه در «ویسودهی مگه[3] (طریقت خلوص)، تأملات مربوط به مرگ را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱ـ تأمل روی گریز ناپذیر بودن مرگ ۲ـ تأمل روی فساد اجساد.(۸) این گونه تأمل ورزی‌ها، ناشی از یک دلمشغولی بیمارگونه نسبت به مرگ نبود، بلکه یک سلسله فنون عملی بودند برای این که فرد از روی آگاهی با مرگ روبه‌رو شود تا بتواند به یک جاودانگی تجربی دست یابد.

اجتناب‌ناپذیر بودن مرگ. بوداگهوشه همنوا با تحلیل‌های بودایی در باب سمسره

1. Buddhaghosa.
2. San gha.
3. Visuddhimagga.

می‌گفت: انسان‌های گرفتار در چرخه تولد و مرگ، مانند گاوهای نری هستند که خیش را به آنها بسته‌اند.

انسان‌ها نیز مثل این حیوانات از واقعیتِ وضعیتِ خود آگاه نیستند. کسی که به فکر مرگ باشد می‌تواند چیستی حقیقیِ واقعیت را که عبارت از ناپایداری (انیچه)[1] رنج و الم (دوکّهه)[2] و نا ـ خودی (آناتّا)[3] است، مشاهده کند. از این رو، تأمل در باب مرگ، تحلیل‌های اساسی آیین بودا در مورد وضعیت انسان را تقویت می‌کند. سالک با درک بی‌قراری این وضعیت، ترغیب می‌شود که برای دستیابی به جاودانگی با استمداد از طریقه بوداکوشش کند. تأمل در باب مرگ برای تحقق جاودانگی عنصری اساسی است.

تأمل در باب مرگ را خیلی راحت می‌توان انجام داد. سالک می‌تواند بنشیند و در سکوت، ذهن خود را روی این فکر متمرکز کند که «مرگ حتماً واقع شده و قوهٔ حیات منقطع خواهد شد». هم چنین سالک می‌تواند در ذهن خود، کلمهٔ مرگ را بارها و بارها تکرار کند و آن را کانون تأمل خود قرار دهد. حتی این تأملات ساده به تدریج غفلتی را که باعث انکار مرگ می‌شود مغلوب می‌سازد، اما بوداگهوشه، سلسله مفصل‌تری شامل هشت تأمل را تنظیم نمود که غرض از آن این بود که سالک را به مواجههٔ عمیق‌تری با مرگ هدایت کند.

در تأمل اول، مرگ در قالب یک جلاد تجسم می‌شود. سالک، تبر جلاد را به تصور درمی‌آورد که بالای گردن هر انسان قرار دارد و آماده فرود است. بوداگهوشه در مورد این تأمل می‌گوید: چنین تأملی به سالک کمک می‌کند به خاطر آورد که مرگ، امری است گریز ناپذیر، چرا که جزء لاینفکی از حیات است. همه انسان‌ها، حتی خود جلاد، در نهایت در مقابل مرگ زانو می‌زنند. همان گونه که خورشید به طور یقین غروب می‌کند، همان گونه که نهرهای کوهستان به طور اجتناب ناپذیری به پایین سرازیر می‌گردند،

1. Anicca.
2. Dukkha.
3. Anatta.

انسان‌ها نیز به سوی مرگ می‌شتابند و این حکمی لغو ناشدنی است. آنها متولد شده‌اند و با این تولد محکوم به مرگند. بوداگهوشه نتیجه می‌گیرد «هر آن چه زاده شده است، رنگ هستی به خود گرفته و به قید و بند گرفتار گشته است،الزاماً باید فرسوده گشته و محو شود». از این رو، اولین تأمل، مشوق این تصدیق است که تولد، جرمی است که انسان‌ها به خاطر ارتکاب آن، به طور قطع محکوم به مرگند.

در مرحله دوم، تأمل روی این است که مرگ، مساوی است با از میان رفتن و تباهی تمامی موفقیت‌ها. سالک در نظر می‌آورد که مرگ، تمام دستاوردها را از بین می‌برد، همهٔ خوشی‌ها به ناگهان پایان می‌پذیرد. در دومین تأمل، مرگ به عنوان جزئی از بی‌ثباتی و رنجِ مربوط به وضعیت انسان در نظر گرفته می‌شود. مرگ، هر موفقیتی را که ممکن است در جریان یک زندگی به دست آید، به ناکامی غمبار مبدل می‌سازد. مرگ، خوشی را به اندوه، ثروت را به فقر و قدرت را به ضعف مبدل می‌سازد و همه پیروزی‌ها در این شکست نهایی از دست می‌رود. حتی آشوکه[1] پادشاه مقتدر بودایی که قلمرویی وسیع را تسخیر کرده و بر آن حکم می‌راند، در نهایت از مرگ شکست خورد.

در سومین مرحله، تأمل در باب مرگ، بیش‌تر فردی و شخصی است: در حالی که در تأملات قبلی، تکیه بر این واقعیت است که مرگ فراگیر است. سومین تمرین به سالک توصیه می‌کند که روی مرگ خود تمرکز کند. سالک، زندگی افراد بزرگ را در نظر می‌آورد و تصدیق می‌کند که حتی زندگی بزرگ‌ترین افراد با مرگ پایان می‌پذیرد. افرادی که از قدرت سیاسی فراوان، شخصیت اخلاقی بزرگ، قدرت جسمانی بسیار و از قدرت سحر آمیز برخوردارند یا دانش فراوان دارند و حتی بزرگ مردانی که به روشن شدگی دست یافته‌اند، از جمله خود بودا، سرنوشتشان مرگ است.

سالک با تصور زندگی‌های بزرگ می‌آموزد که زندگی خود او نیز پایان خواهد یافت. سالک اذعان خواهد نمود که اگر این مرگ به طور اجتناب ناپذیر برای آنان که صاحب

---

1. Asoka.

آوازه بوده‌اند و پیروان و هواداران بسیار داشته‌اند، اتفاق افتاده، چرا برای من رخ ندهد؟

سه تأمل بعدی هم با تکیه بر مرگ خود شخص ادامه می‌یابد و بر آسیب‌پذیری حیات یک شخص تمرکز می‌کند. در تأمل چهارم، تکیه بر نیروهای مهلکی است که به بدن حمله‌ور می‌شوند. عوامل داخلی مرگ؛ مانند میکروب‌ها، انگل‌ها، و امراض در بدن سالک شریکند و می‌توانند در هر لحظه ایجاد مرگ نمایند. عوامل خارجی نیز مانند مارها، عقرب‌ها، حیوانات وحشی و دیگر عوامل مرگ ناگهانی، نشانِ خطراتی مداومند.

در تأمل پنجم هم به گونه‌ای مشابه، سالک بر این مسأله تمرکز می‌کند که نیروهای حیاتیِ حافظِ حیات، چقدر ظریف و شکننده‌اند. حیاتِ جسمانی به توازنی ظریف میان تنفس، تغذیه، دما، آب و دیگر عوامل بستگی دارد. اگر هر یک از این عوامل از بین بروند، یا مختل گردند و یا از تعادل خارج شوند، زندگی متوقف می‌شود؛ در حالی که در تأمل سابق، تکیه بر نیروهایی بود که به بدن حمله‌ور می‌شدند، در پنجمین تأمل، تمرکز بر این است که زندگی جسمانی چقدر متزلزل است و چقدر جسم در مقابل این حملات مهلک، آسیب‌پذیر است.

تأمل ششم، با تمرکز بر این نکته که مرگ در خفا در انتظار ماست، باز هم سالک را در مواجهۀ با مرگ تقویت می‌کند. هر چند مرگ امری قطعی است، اما نمی‌توان به لحظۀ دقیق وقوع آن آگاه شد. زمانِ مرگ، علت مرگ، و وضعیت شخص پس از مرگ، اموری ناشناخته‌اند. از آن جاکه احتمال می‌رود، مرگ در هر گوشه‌ای در کمین باشد، سالک تشویق می‌شود که در همۀ زمان‌ها برای روبه‌رو شدن با آن آماده باشد.

در دو تأمل بعدی، تمرکز بر این است که حیات، لحظه‌ای بیش نیست. در هفتمین تأمل، سالک کوتاهی عمر انسان را مورد تأمل قرار می‌دهد. عمر انسان حداکثر صد سال است. اگر حتی طولانی‌ترین دورۀ عمرِ انسان را با ابدیت بی‌پایان زمان که از ازل به ابد کشیده شده است، قیاس کنیم می‌بینیم که دورۀ بسیار کوتاهی است. از سالک می‌خواهند که دوران عمر خود را هم چون قطره کوچکی از شبنم تجسم کند که بر پرده

علفی می‌غلتد و خیلی سریع تبخیر می‌شود، یا همچون خطی که با یک تکه چوب بر آب حک شود که به یک لحظه از میان می‌رود. از راه این تصاویر معلوم می‌شود که دورهٔ عمر یک انسان لحظهٔ کوتاهی بیش نیست.

و بالاخره هشتمین تأمل با تمرکز بر این که مرگ، لحظه به لحظه رخ می‌دهد، این رشته تأملات را تکمیل می‌کند. حیات تنها در لحظه و آن فعلی موجود است، اما این لحظه هم گذرا و ناپایدار است. جریانِ حیات از لحظه‌هایی تشکیل شده که پیوسته به آغوش مرگ می‌غلتند. در نهایت، آخرین تأمل با اذعان به این واقعیت که یک شخص با عبور هر یک از این لحظات ناپایدار می‌میرد، مرگ را امری نسبی می‌نماید. وقتی یک بودایی، این رشتهٔ تأملات را انجام می‌دهد، از تمام دلبستگی‌ها به زندگی رها می‌شود و دیگر هیچ ترسی از مرگ نخواهد داشت. سالک به جای آن که از اندیشه کردن در باب مرگ بپرهیزد، جهت غلبه بر مرگ و کسب جاودانگی، روبه‌رو شدن تخیلی با مرگ را شدّت می‌بخشد.

فساد اجساد. در مجموعهٔ دوم تأملات، تمرکز روی تصاویری روشن و واضح از اجساد انسانی است. جسدهای گندیده و در حال از بین رفتن و نفرت‌انگیز که در مراحل مختلف فروپاشی و تجزیه هستند، در کانون تمرکزهای تأمل برانگیز قرار می‌گیرند. بوداگهوشه برای تأمل، ده نوع جسد را مشخص ساخته است. کتاب وی «مسیر پاکی» نام دارد، از این رو، شاید این طنز آمیز باشد که مقداری از این راه از خلال ناپاکی روبه‌رو شدن با اجساد عبور می‌کند، اما همان‌طور که جاودانگی را می‌توان از راه تمرکز بر مرگ به دست آورد، پاکی را هم می‌توان از راه تأمل بر فساد اجساد تحصیل کرد. در این هر دو نوع تأمل روی مرگ، سالک برای دست یابی به رهایی سرنوشت سازِ رها شدن از دلبستگی‌ها، که خود پیش درآمدی است برای رسیدن به نیروانه، روبه‌رو شدنِ خود با فرآیند مرگ انسان و واقعهٔ مردن را تشدید کرده و بر آن تمرکز می‌کند.

لازمهٔ تأملات آیین بودا روی خباثت اجساد، این بود که سالک روی جسد انسانی که

در محوطهٔ مرده سوزان رها گشته، تمرکز کند. برای این جسد در حال فروپاشی، مراسم فوت صورت نمی‌گرفت، بلکه آن را لخت و عور در حالت اشمئزاز آور تجزیه، به حال خود رها می‌کردند. بر سالک فرض بود که این جسدی را که در حال گندیدن و متلاشی شدن است، با بدن خود مقایسه کند: «آن همان طور است که این و این همان‌طور است که آن».

این گونه تأمل بر مرگ نیز بر آگاهی سالک می‌افزود. بوداگهوشه می‌گفت: همان گونه که بیمار با داروی ناخوشایند برخورد می‌کند، برخورد و ارزیابی سالک از تأمل بر روی اجساد هم باید به همان نحو باشد. در این جا بیماری عبارت است از دلبستگی و تقید به بدن، عبارت است از این گمان که بدن، اساس و مبنایی برای یک هویت دائم فراهم می‌آورد. تأمل بودایی، این دلبستگی را در هم می‌شکند و بدین‌سان برنامه‌ای را فراهم می‌سازد که به یک معنا می‌توان آن را «شوک درمانی» نامید. این شوک ما را روشن می‌کند تا دریابیم که ماهیت حقیقی بدن، چیزی جز فساد و تعفن نیست. هر چند تصور اجساد متعفن، اشمئزازآور است، اما بوداگهوشه مژده می‌دهد که این گونه تأملات برای سالکانی که از آن برای رهایی از اسارت زندگی و مرگ بدن استفاده کنند، خوشی و سرور به بار خواهد آورد. با استفاده از قدرتِ تخیل می‌توان در خلوت نیز بر فساد و تعفن اجساد تأمل کرد، اما امکان آن هم هست که این تأمل رو در روی اجسادی واقعی که در حالِ فرسایش هستند، صورت گیرد. سالک می‌تواند برای آن که به طور مستقیم، روی تعفّن و فساد جسدِ انسانی تأمل نماید، در کنار جسد بنشیند (بوداگهوشه پیشنهاد می‌کند در مسیر باد بنشینند).

تأمل بر وضعیت‌های مختلفِ اجساد در حال فرسایش، انسان را به عدم دلبستگی به وجوه مختلف جسم بشری ترغیب می‌کند. اگر جسد متورم شده و تغییر حالت داده باشد، میل سالک به برخورداری از لذت‌های بدن، کاهش می‌یابد. تغییر رنگ جسد، دلبستگی به رنگِ رو و سیما را از میان می‌برد، بوی تعفن جسد، علاقه به عطر و رایحه را

می‌زداید، سختی و انعطاف ناپذیری آن، دلبستگی به حرکات نرم و لطیف بدن‌ها را ذوب می‌کند. اگر جسد به هنگام مرگ، پاره شده باشد، درهم شکسته باشد، و یا تجزیه شده باشد، سالک شدیداً در این واقعیت غرق می‌شود که جسم انسان شیء بی‌ثباتی است. بودایی با تأمل در مورد اجساد به یاد می‌آورد که جسم نمی‌تواند پایگاهی مستحکم برای هویتی ماندگار باشد. تفکر در مورد پستی اجساد، تنها خواسته‌های جسمانی سالک، نسبت به دیگر بدن‌ها را ازمیان نمی‌برد، بلکه دلبستگی او، به بدن خودش را هم می‌زداید.

در دو تأمل آخر بر روی فساد اجساد، تکیه بر گوشت و استخوان است. سالک باید روی یک جسدِ کرم خورده تمرکز نماید و گوشت و بدن را به عنوان خانه و موطن کرم‌ها، حشرات و سایر حیوانات پست در نظر آورد. گوشت بدن، نهایتاً به خود شخص تعلق ندارد و به هنگام مرگ، کرم‌ها هم در آن سهیم می‌شوند. وقتی سالک این تأمل در مورد گوشت بدن را انجام دهد، دیگر میل و رغبتی نخواهد داشت که بدنش را «بدن من» خطاب کند.

در آخرین تأمل، تمرکز بر اسکلت انسان است. سالک انسان است. سالک بر وضعیت ترسناک استخوان‌های انسان پس از مرگ، تأمل می‌کند. در فرآیند متلاشی شدن و تجزیه بدن، اسکلت انسان، نشانِ آخرین مرحلهٔ فساد و پستی است. برعکس در عقاید «ناگاجودیک»ها که رابرت هرتز آن را تجزیه و تحلیل کرده، استخوان‌های اسکلت، رمز و نشانهٔ پاکی است. پس از متلاشی شدن گوشت، استخوان‌ها را با روح متوفا یکسان می‌دانستند و همان‌طور که روح، وارد جهان اموات می‌شد، استخوان‌ها را هم با جشن و تکریم وارد مدفن نهایی‌اش می‌کردند. «ایراکوا»ها نیز به استخوان‌ها، به عنوانِ روح متوفا اشاره می‌کردند، ولی بودایی‌ها مفهوم روحِ جاودانه را منکر بودند و در این تاملات روی جسد اسکلت را سمبل نهایی فرسودگی، فروپاشی و فساد بدن می‌دیدند. اسکلت در زیرِ سطح گوشت زنده قرار دارد و پس از مرگ است که خود را ظاهر می‌سازد. بودایی‌ها

با تأمل در پستی و دنائت اجساد، اسکلت را وارد سطح آگاهی می‌کردند تا از مرگ و حیات رهایی یابند.

می‌توان این تأملات در باب مرگ را استراتژی‌های روان درمانانه‌ای تلقی کرد که غرض از آن غلبه بر نگرانی از مرگ است و از برخی جهات، به تکنیک‌های روان درمانی‌ای شبیه‌اند که «ویکتور فرانکل»[1] روان‌شناس، برای غلبه بر انواع اضطراب اختراع کرد. غلبه بر ترس، باپرهیز و دوری جستن از آن حاصل نمی‌آید، بلکه باید دقیقاً همان احساس اضطرابی که آسایش را از بیمار سلب کرده، تشدید شود، از طریق یک فرآیند روان‌شناختی که فرانکل آن را «انفجار» می‌نامد، برای رهایی از چنگ اضطراب همان اضطراب تشدید می‌شود.(۲۷)

به هر حال در تأملات آیین بودا دربارهٔ مرگ، این انفجار صرفاً رهایی از اضطراب از مرگ نیست. غایت و غرض این تأمل ورزی‌ها آن است که شخص را از میل و غفلتی که وی را به چرخهٔ مرگ و حیات زنجیر کرده است، جدا سازد. در این رابطه، تأمل‌ها عبارتند از آدابی آیینی که طی آن سالک در همین جهان، به طور نمادین چشم از جهان فرو می‌بندد. ممکن است این مرگ‌ها همان نقشی را ایفا نماید که مرگ‌های سمبلیک به هنگام عضویت پسران جوان و کاهنان در ادیان استرالیایی ـ که آن را مورد ملاحظه قرار دادیم – ایفا می‌کردند. این گونه تمرین‌ها که سالک طی آن در یک زمینهٔ شدیداً آیینی با مرگ روبه‌رو می‌شود، به وی اجازه می‌دهد تا به مثل کسانی که می‌خواستند به لباس کاهنان درآیند، نوعی جاودانگی تجربی را حتی در جریان همین حیات به دست آورد.(۵)

تمام این رسوم و معتقدات آیین بودایی که مورد بررسی ما قرار گرفت، در هند و در یک آیین بودایی که «*تراواده*»[2] نام دارد، گسترش و پرورش یافتند. تحولات بعدی، منطقِ بی‌انعطافِ آیین تراواده را تغییر داده و موجب پرداختی استادانه‌تر از آن شد: اول آن که

1. Victor Frankl
2. Theravada

اهمیت فزاینده عوامی که به دین بودا گرویده بودند، منجر به تأکیدی عام بر کسب ارزش‌هایی در طول زندگی شد که یک تولد دوبارهٔ خوب را تضمین می‌نمودند، در حالی که مرتاضان در پی رهایی از چرخهٔ تولد دوباره بودند، عامهٔ بودایی‌ها می‌توانستند امید به یک زندگی بهتر را در آینده، که نتیجه اعمال و کردار خوب آنها در این زندگی است در سر بپرورند. شاید در زندگی آینده مردم عادی دوباره در وضعیت‌هایی تولد یابند که طی آن بتوانند مرتاض شوند و فرصت رسیدن به نیروانه را به دست آورند. رهنمود یکی از متون عامه پسند، به عامهٔ بودایی‌هایی که از یک زندگی معمولی برخوردارند و خارج از دِیر به سر می‌برند، این است که « در زمان مرگ شایستگی و استحقاق، مطلوب است».

دوم آن که بودا را به منزلتی نیمه خدایی ارتقا دادند و در معبدها یا استوپاهای[۱] گوناگون که آثاری از جسم بودا یا خاطره‌اش را با خود داشت، به پرستش و تکریم او پرداختند. به غیر از بودا دیگر کسانی هم که به روشن شدگی رسیده بودند، کم کم از عشق و دلبستگی عامه برخوردار گشتند. بودیستوه[۲] و یا اشخاص روشن شده‌ای که به خاطر هم‌دردی با انسان رنجور، رسیدن خود به نیروانه را به تعویق انداخته‌اند، نیز در آداب رایج بودایی‌ها، مورد پرستش و توسل قرار گرفتند. گمان بر این بود که این بوداهای مهربان و دلسوز، شایستگی و ارزش کسب شدهٔ خود رابا دیگر انسان‌ها تقسیم نمایند و مرحمت نجات بخش خویش را به دیگر مردمی که در چرخهٔ حیات و مرگ در حال تلاش هستند نیز گسترش می‌دهند. گرچه آخرین کلماتی که از سیدهارتاگوتاما به یادگار مانده این است که «هر چیزی می‌میرد. با سخت کوشی در پی تحقق نجات خود باشید.»، اما آیین بودایی عامیانه‌ای گسترش یافت که به الطاف نجات بخش بوداهای ربانی، توسل می‌جست.

گمان بر این بود که لطف و مرحمت بودیستوه اَوَلوکیته ساواره[۳] (خدایی که به عالم

---

1. Stupas.
2. Bodhisattva
3. Avalokitesvara.

سفلی نظر دارد) به خاطر رحمت بی‌انتهایش، شامل انسان‌ها هم می‌شود. و معتقد بودند که بودیستوه آمیتابه[1] یا وجود روشن‌شدهٔ «نور بی‌کران»، بر بهشتی آسمانی سیطره دارد. آمیتابه از آن دیار مطهر، رحمت نجات بخش خویش را به بوداییانی که در دعا، به وی متوسل شوند می‌گسترد. در عشق رهایی بخش به بودیستوه‌ها، اشکالی از پرستش بودایی سر برآورده که به نهضت‌های دینی هندو که شیفتهٔ خدایان انسانوار یعنی ویشنو و شیوا بودند بی‌شباهت نبود. یک بوداییِ شیفته می‌توانست انتظار آن را داشته باشد که مرحمتِ نجات بخش بودای خدا، پس از مرگ، او را از چرخهٔ تولد دوباره رهایی بخشد.

این دو تحول ـ تکیه بر شایستگی و اتکا بر رحمتِ نجات بخش ـ در شکل گیری یکی از سنت‌های بودایی به نام «مهایانه»[2] نقشی در خور توجه ایفا کرده‌اند.(۱) آداب و اعتقادات بودایی در این سبک و سیاق، به سراسر آسیا منتقل شد. هر چند شیوه‌های ریاضت کشی و مراقبه، باز برقرار ماند، اما این بار با این ابداعات دینیِ عامه پسند ترکیب گشت. آن‌گونه که خواهیم دید، گونه‌هایی از آداب و اندیشهٔ بودایی در حیاتِ دینی و در جاودانگی ، در چین، ژاپن، تبّت و دیگر مناطق شرق دور، از اهمیت برخوردار شدند.

سازواری چینی

باستان شناسان، آثاری از حیات مذهبی را در چین کشف کرده‌اند که تاریخ آن به سلسله شانگ باز می‌گردد (حدود ۱۵۲۳ تا ۱۰۲۷ قبل از تاریخ مشترک). در مقبره‌ها، استخوان‌هایی یافت شده‌اند که روی آن علائمی حک شده که نشانگر جزء روحانی یک شخص (کویی)[3] است. گمان بر این بود که این جزء پس از مرگ به طرف زمین یا نیای متوفا (تسو)،[4] و یا موجودات روحانی (شن)[5] باز می‌گردد. احتمالاً این نوشته‌ها، به آداب تدفین و باورهای مربوط به حیاتِ پس از مرگ اشاره دارد که قرن‌ها در چین دوام

1. Amitabha.
2. Mahayana
3. Kuei
4. Tsu
5. Shen

داشته است (۹۸: ص ۱۶۸).

سلسله شانگ یا طبقه حاکم، طی آیین‌های پرطول و تفصیلِ دفن، به همراه ثروتی فراوان، که گاهی سگ‌ها، اسب‌ها، فیل‌ها و حتی انسان‌ها را هم شامل می‌شد، در یک قبر دفن می‌گشتند. رسم معمول در مورد اجساد این بود که آن‌ها را در زمین، و اغلب بدون مراسم پرطول وتفصیل دفن کنند. شواهدی یافت شده مبنی بر این که تلاش می‌کرده‌اند روحی را که کویی نام داشت، در داخل جسد فرد مدفون محبوس نمایند. این کار با بستن همهٔ منافذ جسد صورت می‌گرفته و شاید غرض حفظ زندگان از دست روح بوده است، در عین حال به نیاکان توسل می‌جستند تا نزد موجوداتِ روحانیِ حاکم بر جهان از نوادگان خود شفاعت کنند (۱۲؛ ۱۱۰). پرستش نیاکان در دوران سلسله چو[1] (حدود ۱۰۲۷ – ۲۵۶قبل از تاریخ مشترک) ادامه یافته و بخش مهمی از رسوم دینی چین باستان شد. اهدای منظم قربانی در معبدهای نیاکانی موجب می‌شد، تماس میان زندگان با روح نیاکان متوفای آن‌ها بر قرار باشد، گو این که در اصل، این امر به طبقهٔ اشراف اختصاص داشت.

در بافت و سیاق پرستش نیاکان، گمان بر این بود که اشراف سلسله چو از دو نفس برخوردارند: «هون»[2] و «پ‌اُ»[3]، نفسی که «هون» نام دارد، همان شخصیت آگاه زمان حیات است، اما نفسی که «پ اُ» نام دارد، آن نیروی حیاتی است که به بدن جان می‌دهد. این دو نفس پس از مرگ از هم جدامی‌شوند، هون شعورمند باقی می‌ماند و قوای تعقل و اراده را حفظ می‌کند. پس از برگزاریِ مراسم تدفینی که «به پس فراخواندن روح هون» نام داشت، این شخصیت روحانی به دربار آسمانی امپراتور آسمان، تیان[4] ملحق می‌گشت. متوفا در آن امپراتوری که در میان ستارگان جای داشت اقامت می‌کرد و به موجودی روحانی ـ شن ـ تبدیل می‌شد که بازماندگان برای طلبِ کمک به او متوسل می‌شدند و با

---

1. Chou Dynasty
2. Hun
3. p,o
4. Tien.

هدیه کردن قربانی‌ها، کمر به خدمتش می‌بستند.

اما نفسی که پ‌اُ نام داشت، پس از مرگ با بدن باقی می‌ماند و به شبحی خطرناک به نام «کویی» مبدل می‌شد. امکان داشت که این کویی در قبر باقی بماند، و یا به جهان نیمه تاریک اشباح که چشمه‌های زرد نام داشت و درست در زیر سطح زمین قرار داشت فرو رود. در آغاز گمان بر این بود که مردم معمولی، فاقد نفسِ هون هستند. گمان می‌شد انسان‌های معمولی پس از مرگ به عنوان شبح، روی زمین یا زیر زمین باقی بمانند. فکر می‌کردند گرچه آنها ممکن است در حاصل‌خیزی مزارع نقش داشته باشند، اما دیگر پس از مرگ به عنوان فاعل آگاه وجود نخواهند داشت.

ولی به تدریج این مفاهیم چینِ باستان از مرگ و حیات، تعمیم داده شدند تا جایی که همهٔ انسان‌ها را در برگرفتند. زندگی هر شخصی مرکب بود از شعور (هون) و حیات (په)، ولی به هنگام مرگ، این دو روح از هم جدا می‌شدند. روح هون ممکن بود در امپراتوری آسمانی و یا در جزیره متبرک ارواح که جایی در شرق قرار داشت، به یک وجود جاودانه مبدل شود. ولی پ‌اُ به زیر زمین تیره و تاریک که چشمه‌های زرد نام داشت فرو می‌رفت، تا به وجودی خواب آلوده ادامه دهد (۷۲: ج دوم، ص ۷۱-۱۲۶؛ ۶۲، ص ۲۵-۳۷؛ ۵۶).

دو سنت به نام سنت کنفوسیوس[1] و سنت تائو[2] که در خلال سلسله چو سر برآوردند، به معتقدات چینی‌ها در مورد مرگ و پس از مرگ نظم بخشیدند. این دو، بر تحولِ تاریخِ دینی چین در ادوار بعد، تأثیری عمیق بر جای نهادند.

سنت کنفوسیوسی که از کنفوسیوسِ فیلسوف، اصل و منشأ می‌گیرد، (کونگ فو-زه، ۴۷۹-۵۵۱ قبل از تاریخ مشترک) طریقه‌ای فلسفی، شعائری و اخلاقی از حیات را پرورد که هم و غمش سازواری بود. از جمله جنبه‌های این سازگاری، تحلیل حیات بود بر حسب نیروهای ایجابی (یانگ) و نیروهای سلبی (ین). حیات یک هماهنگی موزون

1. Confucian tradition
2. Taoist tradition

میان ین و یانگ بود که در کیفیات ایجابی و سلبی متوازنی که در زندگی به هم جمع می‌شدند و با مرگ از هم می‌پاشیدند، آشکار می‌شد.

سنت تائو نیز طریقه‌ای از حیات را گسترش داد که بر سازگاری مبتنی بود. این سنت، در اصل از کتاب دائو ـ د ـ جینگ[1] الهام گرفت که نوشته‌ای است منسوب به قدیس لائوتزه[2] (و تفسیری است از کنفوسیوس). پیروان آیین تائو اضافه بر توازن میان یانگ و ین، تصوری هم داشتند از یک سازواری نهفته در روندِ طبیعی جهان که تائو نام داشت. برخی از تائوئیست‌ها، که با آهنگ طبیعی تائو هماهنگ می‌شدند، به پذیرشی متعالی از مرگ و یک آرامش برین و بازگشت به طبیعت، دست می‌یافتند، اما از نظر تائوئیست‌های دیگر، در روند طبیعت، اسرار جاودانگی نهفته بود، که می‌شد برای به دست آوردن یک عمر طولانی و حتی پرهیز از مرگ، این اسرار را فراگرفته و مورد استفاده قرار داد. از این رو، جاودانگی را هم با پذیرش مرگ و هم با رد آن از راه تلاش جهت جاودانه شدن جستجو می‌کردند.

آیین بودا سنت دینی دیگری بود که در قرن اول تاریخ میلادی، از هند به چین راه یافت. مکتب‌های بودایی مهایانه در سرتاسر چین منتشر گشتند. و سلسله تانگ (۶۱۸-۹۰۷ تاریخ مشترک) آن را به خوبی تثبیت نمود. طریقه بودایی با سنت‌های محلی چین مخلوط گشت و خصیصهٔ بارز چینی به خود گرفت. هر سه سنت با همکاری تنگاتنگ با یکدیگر به حیات همزمان خود ادامه دادند.

توازن کنفوسیوسی

سمت و سوی تعالیم کنفوسیوس حکیم، در درجهٔ اول این بود که زندگی انسان در این جهان، یک زندگی موزون و متوازن باشد. زندگی، حول محورِ اصل «لی»[3] که معمولاً

---

1. Tao Te ching. 2. Lao Tzu.
3. Li

«تناسب» ترجمه می‌شود و عمل اخلاقی و عمل دینی را با هم موزون می‌سازد، نظم و نسق می‌یابد. اصل «لی» در اخلاق، شکل معاملهٔ به مثل در روابط انسانی را به خود می‌گیرد. توصیهٔ کنفوسیوس این بود که افراد آن چه را برخود روا نمی‌دارند بر دیگران روا ندارند. اصلِ مقابله به مثلِ لی، به روابطی سازگار و متوازن در میان افراد، خانوده‌ها، جوامع و نهایتاً دولت می‌انجامد. از این رو، در تعالیم اصلی کنفوسیوس، اساسی‌ترین دغدغه، داشتن یک زندگی انسانی است.

در چنین فضای همنوع دوستانه‌ای، کنفوسیوس، فرضیه پردازی در مورد حیات پس از مرگ را ترغیب نمی‌کند. یک بار یکی از شاگردانش از وی در مورد وجود ارواح سؤال کرد، کنفوسیوس جواب داد: «وقتی ما هنوز نمی‌توانیم به انسان خدمت کنیم، چگونه می‌توانیم به ارواح خدمت کنیم؟» تأکید کنفوسیوس این بود که پیش از آن که به فرضیه پردازی در مورد جهان‌های دیگر بپردازیم، ابتدا باید جهان انسانی را از طریق روابط متقابل و مبتنی بر خدمت در میان انسان‌ها، به مکانی بهتر مبدل سازیم. با این همه آن شاگرد پافشاری نموده و پرسید که پس از مرگ چه بر سر روح انسان می‌آید؟ کنفوسیوس جواب داد: «وقتی که هنوز در مورد زندگی چیزی نمی‌دانیم، چگونه می‌توانیم از مرگ چیزی بدانیم؟» (۱۱: ص ۳۶).

کنفوسیوس از پرستش نیاکان حمایت کرد، چراکه به ایجاد روابط انسانیِ سازوار در میان زندگان یاری می‌رساند. تواضعی که در پرستش نیاکانی بروز می‌یافت، یک خصلت انسانی بود که بایستی بسط و پرورش می‌یافت. آیین‌های نیاکانی از آنرو ارزشمند تلقی می‌شد که بستری را فراهم می‌ساخت، که در آن فضائل انسانی مجال ظهور می‌یافت. بویژه فضیلتِ تواضع فرزندوار که در حرمت به نیاکان بروز می‌یافت، خصلتی بود که لازم بود در تمام روابط خانوادگی گسترش و بروز یابد.

کنفوسیوس بر آن بود که اگر روابط خانوادگی موزون باشد، این سازگاری نهایتاً به کل نظم سیاسی سرایت خواهد کرد. قربانی کردن برای نیاکان ممکن است که از ناحیه ارواح

مردگان رحمت و برکتی نیاورد، اما می‌تواند فضایلی را همچون تواضع فرزندار، وفاداری و عشق بپرورد که به توازنی گسترده‌تر در سطح روابط شخصی و اجتماعی خواهد انجامید. شون تزو[1] فیلسوف کنفوسیوس گرای (حدود ۲۹۸ ـ ۲۳۸ قبل از تاریخ مشترک) در برابر شعائر مربوط به مرگ این موضع را اتخاذ نمود «برماست که با مردگان به مانند زندگان و با غایبان به مانند حاضران رفتار کنیم؛ حیات لاحق و سابق آنان بایست یک گونه باشد.» (۲۱: ص ۲۲۷) نه تنها بایست به مرگان حرمت نهاد، بلکه باید نسبت به زندگان هم همان خدمت، حرمت و تکریمی را نشان داد که در شعائر مربوط به نیاکان، نسبت به مرده‌ها نشان داده می‌شود.

در کیهان شناسی کنفوسیوسی، سازگاری در قالب توازن متناوب، میان نیروهای ایجابی و سلبی به رمز در می‌آید. در جهان همه چیز از «یانگ» و «یین» تشکیل شده است. این نیروها که به طور متناوب عمل می‌کنند، دلیل وجود تضادهایند ـ مذکر و مؤنث، نور و ظلمت، چپ و راست، سرما و گرما، خشکی و تری، فوق و تحت و غیر آن. این تضادها، درگیری و تزاحم نیستند، بلکه تباین خلّاقند. بدون این تضادها هیچ چیز وجود نخواهد داشت. همهٔ موجودات زنده از یک توزان متناوب میان این نیروهای ایجابی و سلبی تشکیل می‌شوند، از این رو، هر انسانی نیز از یانگ و یین ترکیب شده است. در تفکر کنفوسیوسی، نفسِ آگاه ـ که دارای خرد و اراده است ـ همان نیروی یانگ دانسته می‌شود؛ نفس حیوانی و حیات بخش را همان یین می‌دانند. وقتی که این دو با هم جمع گردند، حیات انسانی پدیدار می‌شود، اما وقتی متفرق شوند نوبت مرگ است. مرگ و حیات، تناوب‌های موزونِ نیروهای کیهانی‌اند. گمان می‌شد که «چی»[2] که یک قوه مادی پالایش شده است، در زندگی انسان، تناوبِ میان نیروهای سلبی و ایجابی را هماهنگ می‌نماید. «چی» این نیروهای متضاد را در هم ادغام می‌کند. چی مسؤول حیات یک شخص است، چرا که نیروهای سلبی و ایجابی را با هم گرد می‌آورد. هنگامی که

1. Hsun Tzu

2. Ch,i.

انرژی چی به پایان رسد، دو نیروی یانگ و یین از هم جدا شده و شخص می‌میرد. جو ـ شی[1] فیلسوف نوکنفوسیوسی با عبارت زیر، تحلیل‌های بعدی آیین کنفوسیوس را راجع به مرگ و حیات خلاصه می‌کند و می‌گوید: یک شخص «به عنوان برآیندی از ترکیبِ نیروی مادی پالایش شده (چی) تولد می‌یابد. او به اندازهٔ معینی دارای این نیروی مادی است و این نیرو به موقع خود الزاماً پایان می‌یابد.» ذخیرهٔ محدود انرژی چی که به دور بدن می‌چرخد و نیروهای ایجابی و سلبی آن را به هم می‌آمیزد، الزاماً پایان می‌یابد.

وقتی چیِ یک شخص به پایان رسد، روح یانگ و یین از هم جدا شده و پس از مرگ هر یک راه خود را در پیش می‌گیرند. جو ـ سی بر آن است که «وقتی کار به انتها رسد، جنبه علوی روح (هون) و نیروی حیوانی (چی) به بهشت باز می‌گردند و جنبهٔ سفلی روح (په) و بدن به زمین باز می‌گردند و انسان می‌میرد. از این رو، در تفکر کنفوسیوسی شخص روحی نیست که در جسم جای دارد، بلکه یک شخص عبارت است از توازنی میان نیروهای ایجابی و سلبی، یک سازگاری میان ارواح علوی و سفلی که در زمان حیات با هم جمع شده‌اند، اما با مرگ از هم جدا می‌شوند.

خلاصه‌ای که جو ـ سی از آموزهٔ نوکنفوسیوسی ارائه می‌کند، با ارزیابی عام دینِ چینی از توازنِ طبیعی میان مرگ و حیات سازگار است. جو ـ سی نتیجه می‌گیرد: بدین سان همان‌گونه که حیات وجود دارد، بالضروره مرگ هم وجود دارد و همان‌گونه که آغازی هست، ضرورتاً پایان هم هست (۱۱: ۴۵-۶۴۴). موت و حیات به مانند یانگ و یین در طی یک توازن ضروری به تناوب از پی هم می‌آیند. نگرش کنفوسیوسی به مرگ، در بستر پذیرش آرام این توازن شکل می‌گیرد.

جاودانگی تائوئی

در حالی که پیروان کنفوسیوس، پذیرش آرام مرگ را در سر داشتند، تأئوئیست‌های اولیه

1. Chu Hsi

از راه یک توافق خلسه مانند، با مرگ و سمبلیزم مرگ روبه‌رو می‌شوند. در «دائو ـ دِ ـ جینگ (قرن چهارم پیش از تاریخ مشترک) و جوانگ دزو[1] (حدوداً ۲۹۰ پیش از تاریخ مشترک) از متون قدیمی تائوئیست‌ها، مرگ بازگشت به وحدت اولیه که وحدتی آشوبناک و قوی است و آغاز و پایان اشیا می‌باشد دانسته شده است. در زمان حیات هم می‌توان به استقبال آشفتگی رفت. آرمان قدیمی تائوئی‌ها در مورد عمل از راه بی عملی (وو ـ وی)[2] متضمن طریقه‌ای از حیات بود که در آن خواست‌های انسان بر طبیعت تحمیل نمی‌شد، بلکه از «تائو» یعنی طریقهٔ طبیعی و سازوار تبعیت می‌شد، حال به هر کجا که می‌خواهد بینجامد. از آن جا که این راه به گذشته و به آشفتگی آغازین برگشت می‌کرد، از مرگ استقبال می‌شد، و آن را آهنگ طبیعی تائو می‌دانستند.

اما تائوئیست‌های بعدی، این راه طبیعی و قدرت آن را برای دستیابی به اسرار طبیعت (تأمل، تمرین تنفس، کیمیای سحر آمیز، و حتی قرص‌های جاودانگی) به کار گرفتند، اسراری که امید داشتند به وسیله آن از مرگ فرار کنند. در آیین‌های تائوئی بعدی مربوط به جاودانگی، عمری طولانی و دست یافتن به جاودانگی نقطه اوج این مسلک و قدرت تائو به شمار می‌رفت (۱۷: ص ۱-۲۴).

تائوئیست‌های نخستین. حال که از رویکردهای کنفوسیوسی در باب مرگ، به رویکردهای تائوئی در این باب روی کرده‌ایم مقایسه با هند، کاری بایسته است. در آن جا ما با دو انگیزه دینی مواجه گشتیم: یکی می‌کوشید همراه با نظام کیهان راه بپیماید (از طریق آداب قربانی) و دیگری بر آن بود که انسان را از نظم و انتظامی که ظالمانه به او تحمیل شده رهایی بخشد (از طریق معرفت رهایی بخش و یا از طریق عشق و سرسپردگی). به همین سان برداشت کنفوسیوس گرایان هم از نظم کیهان آن بود که این نظم، نظمی خیرخواهانه است و به ثبات و حاکمیت خیر می‌انجامد. زندگی صرف پاسداری از این نظم می‌شد و با مرگ هم، شخص در محدودهٔ همین نظم باقی می‌ماند،

---

1. chuang tzu

2. Wu - Wei

حال آن که تائوئیست‌های نخستین، نظم‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ـ یعنی تمام ساختارهایی که حیات انسانی را شکل می‌دهد ـ را ظالمانه و آشوبی بزرگ که بر طبیعت تحمیل گشته می‌دانستند. در معتقدات و رسوم تائوئی مسیری قوسی شکل به گذشته و به وضعیتی طبیعی که بر همهٔ نظم‌های شاخته شده تقدم داشت، دنبال می‌شد. مرگ را و همینطور حیاتی را که سازگار با آهنگ خود جوش، خلاق و آشوبناک تائو سپری شده باشد بازگشتی به این وضعیت می‌دانستند(۲۶: ص ۳۳ـ۱۲۹).

دائو ـ دِ جینگ، در مورد جسم انسان، از دیدگاهی حمایت می‌نمود که با دیدگاه بودیست‌ها و تأملات آنها درباره مرگ بسیار متفاوت بود. تائوئیست‌ها بدن را عزیز و گرامی می‌داشتند، نه تنها به خاطر این که بدن یک میانجی طبیعی برای بروز و ظهور انسان است، بلکه بدین خاطر که بدن، مظهر متعالی تمام جهان است. یک تائوئی با پذیرش بدن و از جمله رنج‌ها، دردها، پیری و مرگ، از جهان استقبال می‌کند. در فرازی از دائو ـ دِ جینگ آمده: «پس بدن را چونان جهان عزیزدار: گویا می‌توان آن را به جهان سپرد، به بدن چونان جهان عشق بورز، گویا می‌توان آن را به جهان سپرد».(۱۳: ص ۲۳۷)

آن چه تائوئیست‌ها در سر داشتند این بود که با عشق به بدن و عزیز شمردن آن می‌توان با جهان در صلح و آشتی بود و با وزن و آهنگ طبیعیِ جهان که از راه بدن، به تجربه و احساس در می‌آید سازگار شد. وقتی جهان با بدن یکی دانسته شد دیگر بدن، کانونی برای انانیّتِ من خودمحور نیست، بلکه جاودانه می‌شود، به همان جاودانگی زمین و آسمان.

مرگ، نه پایان، بلکه نوعی ناپدید شدن به هدف پدیدار شدن دوباره شمرده می‌شد. بدین مفهوم، حتی تائو هم از مرگ رهایی نداشت. آهنگ طبیعی تائو عبارت بود از تناوبی از ناپدید شدن و آشکار شدن دوباره، دور شدن و بازگشت، مردن به خاطر جانی تازه گرفتن. مرگِ فیزیکی بدنِ انسان، هم وزن با این آهنگ طبیعی، نوعی ناپدیدی بود. این مرحله خود، بخشی ضروری از آهنگ حیات شمرده می‌شد. اگر افراد، خود را از

تائو جدا می‌ساختند، آن وقت به مرگی دچار می‌شدند که دیگر در آن امکان تجدید حیات وجود نداشت. اگر این مرگ معنوی رخ می‌داد، فرد از قدرت خلاق و بازآفرین طبیعت جدا می‌شد. شخصی راکه از این نیروی حیات بریده شده بود، به لحاظ روحی مرده می‌دانستند، حتی اگر بدن او هنوز به حیات ادامه می‌داد، چراکه وی با انرژی احیاگر طبیعت فاصله گرفته بود.

اما اگر تائوئیست با تائو یکی می‌شد، دیگر به مرگِ خود محورانه، مبتلا نمی‌شد. بلکه گفته می‌شد شخصی که از خودگذشته و خود را به آهنگ طبیعیِ میراننده و احیاگرِ طبیعت واگذار نموده، «ماندگار» گشته است. دائو ـ دِ جینگ می‌گوید: «تائو بودن، یعنی ماندگار شدن و ماندگار شدن از دست دادن بدن است، بدون آن که انسان به پایان رسد» (۱۳: ص ۲۳۸). ممکن است بدن مادی پایان یابد، چراکه بدن فاسد شدنی است، اما تائوئیست نابود نمی‌شود، چراکه بدن او با تائوی کلی یکی شده است. این یکی شدن، ساده و راحت شمرده می‌شد: «با انجام کار، بدن بازنشسته می‌شود، چنین است تائوی آسمان» (۱۳: ص ۲۴۳).

پس از مرگ، چنین شخصی با بازگشت به اصلِ حیات، زنده می‌شود. دائو ـ دِ جینگ این بازگشت و جان تازه یافتن را به تعبیر رمزی، وحدت با مادر اصلیِ حیات می‌داند، عبارتی هست با این مضمون: «جهان را اصلی است که آن اصل، مادر جهان است، به مادر بازگرد و به شیوهٔ او مشی کن، که این است معنای از دست دادن بدن، بدون پایان یافتن» (۱۳: ۲۳۹). مرگ بدین معنا، بازگشتی به اصل حیات تلقی می‌شد. تائو، ریشه، تخم، رحم و مادرِ حیات بود. همان گونه که یک طفل نمی‌خواهد هویتی جدا از مادر داشته باشد، تائوئیست هم، انانیت را چه در حیات و چه در مرگ به کناری می‌افکند. شخص، حیات فردی را به حال خود رها می‌کند و بدین ترتیب در مادرِ ماندگار و جهان شمولِ حیات زندگی می‌کند.

در متن تائوئی جوانگ دزو، حیات مورد ترغیب قرار گرفت. به طور سنتی این متن

منسوب است به جوانگ دزوی شاعر (حدود ۲۹۵-۳۹۹ پیش از تاریخ مشترک) که از نظر وی، مرگ و حیات، تفکیک‌های دل‌بخواهانه هستند توسط افرادی که وحدت نهفته در ورای همهٔ اشیا یا تائو را درک نکرده‌اند. فی‌الواقع وی با مطایبه، این قبیل تفکیک‌گذاری‌ها را رد می‌کند. در حکایتی از جوانگ دزو نقل است که می‌گوید: من شب قبل در خواب دیده‌ام که پروانه‌ام، ولی پس از بیدار شدن دیگر مطمئن نیستم که آیا من انسانی هستم که در رؤیا خود را پروانه دیدم و یا پروانه‌ای هستم که اینک در رؤیا می‌پندارم انسانم. این تصور مرسوم که مرگ و حیات با یکدیگر در تضادند، نیز مانند تمایزاتِ میان خواب و بیداری و رؤیا و واقعیت، مورد سؤال قرار گرفت.

زندگی همنشین مرگ است، مرگ آغاز حیات است، چه کسی به کار آنها آگاه است؟ حیات انسان توالی دم و بازدم است. توالی دم و بازدم حیات است و پراکندگی آن مرگ، و اگر مرگ و حیات، همنشین و قرینند، پس ما از چه در اضطرابیم؟ (۱۱۳: ص ۲۳۵).

حکیم تائوئیست وحدتی نهفته در ورای «همهٔ ده هزار شیء» مشاهده می‌کند که حیات و مرگ هم از این زمره‌اند. جوانگ دزو چنین گوشزد می‌کند: «حکیم در سازگاری و وفاق با تائو در قلمرویی پرسه می‌زند که اشیاء نمی‌توانند از چنگ او بگریزند. همه چیز بر جای خود است. او از مرگ زود هنگام شاد است، از کهولت هم شاد است، در آغاز شاد است و در پایان هم شاد» (۱۱۳: ص ۸۱).

مطابق افسانه‌های تائوئی دربارهٔ جوانگ دزو این حکیم در زندگی خود درک خود را از این وحدت نهفته به نمایش گذارده است. پس از آن که همسرش از دنیا می‌رود، کسی به دیدار او می‌رود، می‌بیند آسوده روی زمین نشسته است، آواز می‌خواند و پشت یک ظرف چوبی ضرب گرفته است. آن شخص، جوانگ دزو را سرزنش می‌کند که چرا آداب عزاداری را رعایت نمی‌کنی؟ جوانگ دزو جواب می‌دهد: من هم انسانی چون دیگران هستم و وقتی همسرم مرد، اندوهگین گشتم، «اما بعد به یاد آوردم که او پیش از این تولدش هم وجود داشته است.»

«در آن هنگام او بدن نداشت. در نهایت، ماده به روح او اضافه شده و او شکل گرفته و متولد شد. برای من روشن است که همان فرآیند تغییری که سبب شد همسر من متولد شود، نهایتاً او را به مرگ کشاند» و این به همان مقدار طبیعی است کـه تـوالی فـصول، زمستان از پس پاییز می‌آید و تابستان از پس بهار. فغان کردن و آه و ناله سردادن، در حالی که همسر من آرام در ازلیت آرمیده، انکار این قوانین طبیعی است که من نمی‌توانم مدعیِ جهل نسبت به آن باشم، این است که خویشتن‌داری می‌کنم (۴۷: ص ۱۳)، جوانگ دزو در مسأله مرگِ خود نیز، پذیرش طبیعت و فرآیند طبیعی آن به سبک تائوئی را به نـمایش گذاشت. مریدان قصد داشتند که او را با سر و صدا، با تابوتی گران‌بها و خیرات و مبراتی سخاوتمندانه دفن کنند. جوانگ دزو استدلال کرد که زمین و آسمان تابوت من خواهد بود و پافشاری کرد که بدنم را صرفاً روی زمین به حال خود واگذارید. پیروان اعتراض کرده و گفتند: پرندگان جسد تو را خواهند خورد. جوانگ دزو به شوخی جواب گفت: «چرا ما از پرندگان بدزدیم، برای آن که کرم‌هـا را تـغذیه کـنیم؟» (۱۱۳: ص ۳۶۱) از دیـد جوانگ دزو، بدن، طبیعت و تائو در مرگ و حیات به هم پیوسته‌اند.

حکیم پیرو آیین تائو، مرگ را بازگشتی به اصل حیات مـی‌دانـد. در ایـن سـازواری نهایی، مرگ حادثه‌ای قلمداد می‌شود که می‌توان از سرِ اشتیاق، آن را چـون بـازگشتی روحانی به خانه اصلی پذیرا گشت.

تائوئیست‌های بعدی. همراه با توسعه و گسترش سنت تائویی، یک دل‌نگرانـی از نوعی دیگر، نسبت به بدن بیش‌تر اهمیت یافت. تائوئیست‌ها به جای آن که به تحولات طبیعی بدن، یعنی کهولت، مرگ و فرسایش گردن نهند، برای طولانی نمودن عمر و حتی جـاودانـه سـاختن جسـم، انـواعـی از تکـنیک‌ها را اخـتراع کـردند. تـائوئیست‌ها بـرای دست‌یابی به طول عمر و جاودانگی، گونه‌هایی از تأمـل، یـوگا، و دیگـر ریـاضت‌های معنوی را انجام می‌دادند. آنان تمرین حبس نفس را پدید آوردنـد کـه «تـنفس جـنینی» نامیده می‌شد و طی آن تائوئیست ساکت و آرام می‌نشست و به گونه‌ای موزون تـنفس

می‌کرد و تا آن جا که امکان داشت نفس را در سینه حبس می‌نمود. آن گاه می‌شد نفس را مانند نوری که در اطراف بدن در چرخش است مشاهده کرد. آنان اعتقاد داشتند که با این تمرین، تنفس نورانی و موزون، «دریایی از دم و بازدم» را درون بدن مادی ایجاد می‌کند. فکر می‌کردند این کانون انرژی حیاتی (چی)[1] که در شکم جای دارد، به تدریج به المثنای زنده و روحانیِ یک شخص تبدیل می‌شود. گمان می‌شد این جنین، سرشار از انرژی حیاتی، نه تنها عمر یک شخص را طولانی می‌کند، بلکه به هنگام مرگ هم به عنوان یک بدنِ جدید روحانی از بدن به بیرون می‌جهد (۱۱۷).

اغلبِ تکنیک‌های تأمل، با داروها و از جمله قرص جاودانگی که گمان می‌شد حیات را گسترش می‌دهد ترکیب می‌شد. نزد چینی‌ها کیمیا و تبدیل مادهٔ اولیه به طلا عبارت بود از همین فرآیند روحانی کردن بدن مادی. اکسیرها از معجون‌های مختلف به دست می‌آمد، اما طلا، اغلب جزئی از این معجون جاودانگی بود. دیگر اجزای این معجون عبارت بود از گل‌های ارغوانی، ملخ، خون مار، شرابی که از آب باران ساخته شده بود، دارچین و شیرین بیان. از آن جا که اکسیرهای جاودانگی، مرگ موش و جیوه را هم شامل می‌شد، گاهی مهلک بود. حداقل هشت امپراتور با مصرف این معجون‌های جاودانگی به خاطر مسمومیت در اثر مرگ موش و یا جیوه جان داده‌اند (۹۷: ص ۴۱). در عین حال، معجون‌های جاودانگی و قرص‌ها در شکل دادن به بدن نو و جاودان در داخل بدن قبلی، که موجب می‌شد شخص بر مرگ غلبه یابد، اجزایی ضروری به شمار می‌آمدند.

در همهٔ این فنون به نحوی معنادار، تکیه بر بدن مادی بود. اما اعتقاد بر این بود که اثرِ این تکنیک‌های تائویی برای طولانی سازی عمر، تشکیل جسمی جدید در درون جسم قدیمی است، این جسم جدید به هنگام مرگ، به مانند رها شدن یک پروانه از پیله‌اش رها خواهد شد. مقاومت جسد دربرابر فرو پاشیدگی، از جمله علایمی بود که تائوئیست‌ها آن را نشانه مؤثر بودن این تکنیک‌ها می‌دانستند. اگر جسدی که رهایش

---

1. Ch,i

کرده بودند، مانند اجساد معمولی فرسوده نمی‌شد، فنون مربوطه کارآیی خود را نشان داده بودند، برخلاف نظر جوانگ دزو که می‌گفت انسان با پوسیدنِ طبیعی بدن به طبیعت می‌آمیزد، تائوئیست‌های بعدی می‌کوشیدند از راه تبدیلِ بدنِ مادی به یک بدن روحانی و ماندگار، به جاودانگی شخصی دست یابند.(۸۵)

تائوئیست‌ها امید داشتند از راه این فنون خاص، به وجودی جاودانه تبدیل شوند. در اوایل قرن چهارم پیش از میلاد، تائوئیست‌ها تصور می‌کردند که برخی افراد پس از مرگ به «چشمه‌های زرد» فرو نمی‌روند و یا با تائوی جهانی در هم نمی‌آمیزند، بلکه در یک بدن روحانی که در زمان حیات، شکل گرفته و تکمیل شده است، ادامهٔ حیات می‌دهند. این جاودانگان که از جهان، تعالی یافته‌اند، پس از مرگ در جهان‌های نور به گشت و گذار می‌پردازند. این جاودانه‌هادر آن قالب نورانی، در قلهٔ کوه‌های مقدس و یا در بهشتی دور دست در شرق زندگی می‌کنند. این جاودانه‌ها که پس از مرگ از آزادی کامل برخوردارند، ممکن است باز به جهان انسان‌ها علاقه نشان دهند، اما وجود روحانیِ آنها از جهان تعالی می‌یابد، چراکه به نوعی جاودانگیِ شخصی دست یافته‌اند.

باز تولد بودایی

جاودانه‌های آسمانی ـ و به ویژه جاودانه‌های هشت‌گانه ـ به ایفای نقشی مهم در گسترش دین رایج چینی‌ها ادامه دادند. آنان در ۱۰۸ بهشت سکونت داشتند که مهم‌ترین آنها، جزیره خوش‌بختی یا جایگاه هشت جاودانه‌ای است که بر تشکیلات پرطول و تفصیل آخرت حکم می‌رانند. آنان عادتاً فکر می‌کردند که این حیات و حیات دیگر تحت حاکمیت یک تشکیلات قانونی نظام‌مند قرار دارد.

در دینِ رایج چین، به طور سنتی گمان می‌شد که قضای آسمانی بر رفتار انسان حاکم است. در یکی از متون آمده است: «آسمان» به مردم روی زمین می‌نگرد و درست کاریِ آنان را ارزیابی می‌کند و پس از این بررسی به هر یک، بر حسب استحقاق، عمر طولانی

و یا کوتاه عطا می‌کند (۱۱۵: ص۲۲) با طرح این جاودانه‌ها به عنوان مجریان فلکی، این اعتقاد هم رواج یافت که یک داور سرنوشت انسانی، قضاوت در مورد زندگی انسان‌ها را به عهده دارد. او که طولِ عمرِ افراد را تعیین می‌کند، بر حسب بی‌استحقاقی ناشی از اعمال آنها عمرشان را کوتاه می‌کند. این داور ازلی بر اساس مقیاسی متغیر و بسته به درجهٔ اهمیت سوء رفتارهای فرد، روزها، هفته‌ها، ماه‌ها و یا سال‌هایی را از عمر او کم می‌کند.

جنبش‌های بودایی مهایانه[1] که از هند به چین راه یافته بود، با این دلواپسی‌های مذهبی و بومی چینی‌ها به هم آمیختند: اول آن که تصور می‌شد بوداهای ربّانی (بودیستوه‌ها) چیزی هستند به مانند چرخانندگان آسمانی جاودانه و مهم که تشکیلات فلکی بهشت و ثواب اخروی درکنترل آنها است و در عین حال، به عنوان شورای قضایی بر مکان‌های کیفر نیز حکومت داشتند. دوم آن که برای تبیین سیستم حسابرسی استحقاق و عدم استحقاق، اصولِ کرمه و تولد دوباره را مطرح کردند، همان طور که اعمال خیر استحقاق کرمه‌ای ایجاد می‌کند، اعمال شر هم بی‌استحقاقی کرمه‌ای به بار می‌آورد. ولی در تحلیل‌های بودایی، پیامدهای کرمه‌ای عمل صرفاً بر طول عمر اثر نمی‌گذارد، بلکه به مجموعه‌ای از عمرها گسترش می‌یابد. حتی مکان‌هایی که برای عقاب اخروی در نظر گرفته شده، صرفاً مکان‌هایی موقت برای تصفیهٔ شخص و آماده ساختن او برای تولدی دیگرند.

تا قرن دهم پس از میلاد این دغدغه‌های بودایی و چینی در باب تشکیلات ثواب و عقاب، در یک تصویر هماهنگ به هم آمیخت که در آن برای جهنم، ده پادشاه الوهی در نظر گرفته می‌شد که در دادگاه قضایی زیرزمینی؛ مانند ده قاضیِ بخش چینی‌ها عمل می‌نمودند. در فاصله میان مرگ و تولّد مجدد، شعورِ در حال گذار که هنوز به چرخهٔ سمسره مقید بود، ممکن بود در یک یا چند تا از این جهنم‌ها به استقبال مکافات رود.

1. Mahayana

بوداهای الوهی که بر تشکیلات مربوط به عقاب و تنبیهِ متناسب نظارت داشتند، ریاست محاکمی را عهده‌دار بودند که در آن به اعمال گذشته رسیدگی می‌شد.

کل این سیستم را یک تشکیلات اداری عریض و طویل زیرزمینی می‌دانستند که در آن دادرسان دادگاه الهی، مردم را محاکمه کرده و قبل از آن که به زندگی بعدیشان منتقل شوند مجازات می‌کردند.

در اولین محکمهٔ زیرزمینی، اعمال گذشتهٔ افراد مورد سنجش قرار می‌گرفت. اگر اعمال نیک آنان با اعمال ناشایستشان برابر بود، آنان را فوراً به تولد مجدد باز می‌گرداندند و به نظر نمی‌آمد که مجازات اضافه‌ای لازم باشد. اما اگر اعمال ناشایست بر اعمال خوب می‌چربید، آنان را به «سکوی آینه گناه کاران» می‌بردند و آنان را مجبور می‌ساختند تا در این آینهٔ کارمایی، تصاویر تمام صدماتی را که در طول حیات وارد ساخته بودند و درد و رنج تمام افرادی را که مورد اذیت آنان قرار گرفته بودند مشاهده نمایند. آنان پس از این که با پیامدهای اعمالِ گذشتهٔ خود روبه‌رو می‌شدند، به یکی از دادگاه‌های بعدی هدایت می‌شدند تا مجازات‌هایی مطابق با گناهانشان دریافت کنند.

اگر آنان پزشکانی متقلب و یا بی‌کفایت بودند، یا دلاله‌هایی فریبکار، به دادگاه دوم فرستاده می‌شدند و آنان را با نظر دادرس الهی عذاب و تنبیه می‌کردند. برخی قطعه قطعه می‌شدند، برخی را حیوانات می‌بلعیدند و برخی را به ستونهایی می‌بستند که در اثر حرارت قرمز شده بود. آنان به خاطر اعمال گذشتهٔ خود متحمل درد و رنج گشته و مجازات می‌شدند. بسیاری از عذاب‌هایی که آنان به خاطر اعمال گذشتهٔ خود تحمل می‌کردند، مجازات‌هایی بود که عملاً در سیستم جزایی چین اعمال می‌شد. اما بقیهٔ مجازات‌ها بیش‌تر تخیلی بود؛ مثلاً ممکن بود مجازات افراد بدین شکل باشد که مغز آنان را برداشته و به جای آن یک جوجه تیغی قراردهند. شاید برداشته شدن مغز و قرار گرفتن جوجه تیغی به جای آن، نشانه و رمزی برای از دست رفتن شعور بوده است. مانند اسطوره اجیب وی‌ها در مورد زن اسکلتی که مغز متوفا را برداشته و به جای آن

خزه می‌گذاشتند. اما از طرف دیگر ممکن است این مجازات مُشعر بر یک تحول عمدتاً اصلاح‌گرانه و تربیتی در شعور باشد، چراکه در اکثر مناطق آسیا به جوجه تیغی به عنوان سمبلِ عقل و خرد ارزش می‌نهادند. در هر صورت، همه این مجازات‌ها را مجازات‌هایی اصلاحگر می‌دانستند، چرا که موجب می‌شد شعور، قبل از این که بتواند دوباره تولد یابد، تزکیه و تطهیر شود.

در جهنّمِ بوداییان چینی، هر یک از طبقات به مجازات نوع خاصی از گناه اختصاص داشت. شعور همچون مجرمی بود که می‌باید بهای جرایمی را که در طول یک عمر مرتکب شده پرداخت می‌نمود. مجازاتی که در هر یک از این سطوح یکی از حکمرانان الوهی به موقع اجرا می‌گذاشت، بهایی بود که شخص به خاطر جرمش می‌پرداخت.

حکمفرمای پنجمین دادگاه ین وانگ بود، (تعبیر چینی‌ها از الهه ودایی اموات «یام» که در تشکیلات جهنم بوداییان چینی یک بودیستوه شده بود). و این نشانهٔ آن است که تصوراتِ مربوط به مجازات اخروی، مهاجرت فرهنگی طویلی داشته‌اند. در سنت چینی ین وانگ در اصل، مسؤولیت اولین طبقه از طبقات جهنم را به عهده داشته، اما از آن جا که مجازات‌های او خیلی خفیف و ملایم بوده است، او را تنزل مقام داده‌اند. پس از آن که گناهکاران به حد کفایت تنبیه می‌شدند، آنان را به دهمین دادگاه می‌بردند. آخرین محکمه، سر و کارش با مجازات نبود، بلکه مکانی برای آمادگی جهت تولد مجدد بود. کسانی را که وارد این دهمین دادگاه می‌شدند مجبور می‌ساختند «سوپ فراموشی» بخورند. این کار موجب می‌شد آنان زندگی‌های گذشتهٔ خود و همچنین دورهٔ واسط تنبیه را به فراموشی سپارند. و بالاخره آنان را از روی «پل رنج» به داخل رودخانه ارغوانی رنگی پرتاب می‌کردند که به تولد دوبارهٔ آنان می‌انجامید (۷: ص ۸۷-۱۸۳؛ ۳۲).

نهضت‌های بودایی به ژاپن هم راه یافتند. یکی از این نهضت‌های مهم که از مکاتب چینیِ مبتنی بر تأمل نشأت گرفته بود، «چان»[1] نامیده می‌شد که به نظام پر سر و صدای

1. Chan.

ثواب و عقاب که در طبقات ده‌گانه جهنم ترسیم شده بود، کار چندانی نداشت. «چان» که در چین، روشی برای تأمل بود، در ژاپن به روش بودیستی «ذن»[1] تحول یافت.

ذن‌های بودایی که شیفتهٔ تأمل بودند، به نوعی حالت‌های روحی دست یافتند که ورای بهشت و جهنم محسوب می‌شد. مکالمه‌ای هست میان هاکوین[2] پیشوای ذن‌ها (۱۶۸۶-۱۷۶۹) با یک جنگجو که خاصه متعالی این وضعیت دو شقّی بودایی را که در رویکرد چان چینی‌ها و ذن ژاپنی‌ها نسبت به مرگ وجود دارد، روشن می‌کند (۴۷: ص ۵۴).

یک جنگجوی سامورایی پیش هاکوین رفته و می‌پرسد: «آیا بهشت و جهنم واقعاً وجود دارند؟»

هاکوین به نوبهٔ خود سؤال می‌کند: «تو کیستی؟»

جنگجو جواب می‌دهد: «من یک سامورایی‌ام».

هاکوین با تعجب می‌گوید: «تو چه جور سامورایی هستی؟ بدا به حال حاکمی که تو پاسدارش باشی. قیافه‌ات زشت است و از آن حماقت می‌بارد.» جنگجو خشمگین شده، دست به شمشیرش برد، اما هاکوین به آرامی ادامه داد: «پس شمشیر هم داری، فکر می‌کنم این شمشیر، بیش از حد کند است که بتواند سر مرا قطع کند.»

جنگجو، آکنده از خشم، شمشیر را از نیام برکشید. در این لحظه هاکوین مستقیم به او نگریسته، گفت: «این است جهنم!»

جنگجو که عمیقاً تحت تأثیر قرار گرفته بود، شمشیر را غلاف کرده با تواضع و احترام در مقابل این پیشوای ذن تعظیم نمود. هاکوین ادامه داد: «و این است بهشت».

روش‌های ژاپنی

به مثل چین در بسیاری از مکان‌های باستانی و ما قبل تاریخی ژاپن، شواهدی از رسوم

1. Zen
2. Hakuin

تدفین ژاپنی‌ها یافت شده است. اسکلت‌هایی را یافته‌اند که بازوان آن به دقت تا شده و جسد را مشابه وضع یک جنین به حالت چمباتمه در آورده‌اند. در مورد این رسم دو تفسیر ارائه گشته است: این کار ممکن است بر اساس این عقیده صورت می‌گرفته که اگر میتی در چنین حالتی مقید شود، نمی‌تواند بازگشته و زنده‌ها را اذیت کند. همچنین این کار ممکن است گویای این امید باشد که شخصی که در این وضعیت جنینی قرار گرفته است، به عنوان یک روح دوباره تولد خواهد یافت (۵۲: ص ۳۲). شاید این هر دو تفسیر صحیح باشد. از دوران باستان، گمان بر این بوده که مرده‌ها تنها بدین خاطر از خانواده‌های خود جدا می‌شوند که به ارواحی مبدل گردند که تماس با آنها، تنها از راه آیین نیاکانی میسر است.

در دین ژاپنی باستان، جهانِ ارواح از اهمیت برخوردار بوده است. احساس می‌شده که ارواح کینه‌توز و ارواح مهربان بر زندگی انسان‌ها اثر می‌گذراند، اما به شکل و قالب انسان هم در می‌آیند. لغت «کامی»[1] را برای قدرت روحی به کار می‌بردند. کامی به موجوداتی گفته می‌شد که مانند اله‌ها و الهه‌ها، خورشید، ماه، ستارگان، و موجودات فراوانِ جهانِ ارواح، از قدرتِ روحانی عظیمی برخوردار بودند، ولی واژهٔ کامی به ارواح و یا نفوس انسان‌ها، نیز اطلاق می‌شد. قدرت‌های روحانی نامتشخص و همچنین موجوداتی ـ چه الهی و چه انسانی ـ که از قدرت بهره‌ور بودند، کامی محسوب می‌شدند.

از آن جا که فرق قاطعی میان انسان‌ها و کامی وجود نداشت، متوفا به آسانی به این قلمرو ارواح الوهی نقل مکان می‌کرد. میت در این حالت (به عنوان نیا) باز به عنوان بخشی از خانواده و در عین حال، به عنوان بخشی از جهانِ ارواح قلمداد می‌گشت. گمان بر این بود که با برگزاری مراسم فوتِ شایسته و توجه آیینی بایسته، نیاکان به «کامی» تبدیل می‌شوند. نیاکانِ طایفه را به طور منظم، هم در خانه و هم در عتبات خاص زیارت می‌کردند. محراب‌ها، لوحه‌های یاد بود، و مراسم بزرگداشت برای نیاکان، بخشی مهم

1. Kami.

از دین ژاپنی را تشکیل می‌داد. پرستش نیاکان، نه تنها خاطرهٔ والدین را گرامی می‌داشت، بلکه تماس میان انسان‌ها و جهانِ کامی را هم برقرار می‌داشت.(۷۴)

از دوران‌های باستان، رسوم و اعتقادات دینی ژاپنی‌ها مشتمل بر این سه جزء بوده است: تماس با عالم ارواح، تکریم و به مقام خدایی رساندن انسان‌ها پس از مرگ؛ و ایدهٔ فروتنی فرزندوار که نسبت به مسن‌ترها، چه در زمان حیات و چه پس از مرگشان نشان داده می‌شد (۳۹: ص ۲۱۴). این عناصر و اجزای دینِ ژاپنی در سنت پرستش نیاکان جمع شده‌اند، سنتی که در سراسر تاریخ ژاپن و تا زمان حال ادامه داشته است.(۱۰۱)

پس از این که در سال ۵۳۸ پس از تاریخ مشترک ، آیین بودا از چین به ژاپن راه یافت، دین ژاپنی به آمیزه‌ای از معتقدات و رسومِ وارداتی و قدیمی مبدل شد.(۴۶) تنها پس از راه یافتن آیین بودا به ژاپن بود که ژاپنی‌ها احساس کردند دین سنتی آنها به نامی نیازمند است. این رسوم و معتقدات را شینتو[1] نام گذاردند. این نام با ترجمه کامی به نوعی واژهٔ چینی که در مورد «روح» به کار می‌رود یعنی «شن» و اضافه کردن کلمهٔ چینی تائو که معادل «راه» است به آن به وجود آمده است، لذا شینتو به معنای «راه ارواح» است و برای این است که از راه بودا تمیز داده شود. در عین حال، این دو سنتِ مختلف در بیش‌تر تاریخِ ژاپن با مسالمت در کنار هم زیسته‌اند.

یکی از استراتژی‌هایی که برای ایجاد سازش و وفاق مجدد به کار گرفته شده، این بوده که مفهوم باستانی کامی را همان بوداها یا ارواحی الوهی که در جهت خیر بشر عمل می‌کنند، بدانند.(۶۸) در این ترکیب الِه‌ها و الهه‌های باستانیِ ژاپن با موجودات روشن شده و بودیستوه‌های هند و چین یکی دانسته شد. با یکی دانستن کامی و بوداها در تفکرِ بوداییان ژاپن، عموماً چنین فرض شد که انسان‌ها می‌توانند پس از مرگ به بوداها تبدیل شوند. از این رو، در مراسمی که بودایی‌ها سالیانه برای اموات برگزار می‌کردند، نه تنها به نیاکان توسل می‌جستند، بلکه از مرده‌هایی هم که بودا شده بودند، تکریم و تجلیل به

---

1. Shinto

عمل می‌آمد (۲۴؛ ۳).

در سنت عارفانه و مهم جودو شینشو،[1] که هونن[2] (۱۱۳۳-۱۲۱۲) و شاگردش شین ران[3] (۱۱۷۳-۱۲۶۳) آن را بنیان گذاردند، گمان بر این بود که از رهگذر لطف و رحم بودیستوه آمیدا اموات وارد سرزمین ناب بهشت می‌شوند، اما در بسیاری از گونه‌های اندیشه‌های رایج و عارفانهٔ بودایی، مرگ ورود به بودا هود[4] قلمداد می‌شد، بدین سان معتقدات و رسوم بودایی ژاپن، تنها مشتمل بود بر ترکیبی از علایق دینی بومی و وارداتی در مورد اموات، که کامی قدرتمند و بوداهای روشن شده را به هم پیوند زده بود.

در حالی که شیوه‌های عرفانی، عامیانه و شعائری دین ژاپنی، پرستش نیاکانی را زنده نگاه می‌داشتند، دو روش روحی دیگر که بیشتر تخصصی بود، راه‌هایی جداگانه را برای جاودانگی پرورش می‌دادند. این دو روش عبارت بود از: ۱ـ طریقهٔ تأمل ۲ـ طریقه جنگاوران. شیوه بوداییِ تأمل در مکتب‌های ژاپنی ذن اعمال می‌شد. رویّه تأملی ذن، نه تنها سبب آرامش روح بود، بلکه به جاودانگی تجربی می‌انجامید. بوداییِ پیرو آیین ذن، با تأمل در این که هیچ چیز ماندگار نیست، درک می‌کند که هر لحظه، نوعی مرگ است. در چنین حالت ادراکی شخص می‌تواند با همان آرامش متعالی، که از رهگذر تأمل ورزی در زمان حیات حاصل آورده با مرگ جسمانی رو به رو گردد.

طریقه ذن، بر طبقه جنگجویان و یا سامورایی‌هایی که در نظام سیاسی و سنتی ژاپن، در خدمت جنگ سالاران قدرتمند بودند، تأثیری عمیق به جای گذاشت. در این نظام فئودالی، رابطه‌ای تنگاتنگ میان صومعه‌های ذن با سامورایی‌ها به وجود آمد. بوشیدو[5] یا طریقه جنگاوران، از میان این ارتباط سر برآورد. در این روشِ جنگجویانه و خشن، بسیاری از تکنیک‌های ذن اقتباس شد. فنون جنگاوری، شمشیر بازی، تیراندازی و خود جنگ، به شیوه‌های تأمل تبدیل شد، ولی از همه مهم‌تر این که بوشیدو مستلزم یک ثبات

1. Jodo Shinshu.
2. Honen.
3. Jodo Shinshu.
4. Boddhahood
5. Bushido

قدم ذن وار در قبال مرگ از ناحیه جنگاوران بود. «هاگاکور بوشیدو»[1] که متعلق به قرن هفدهم است و یک کتاب راهنما برای جنگجویان، به ساموراییها توصیه می‌کند که از مرگ ، مانند یک دوست استقبال کنند: «وقتی در زندگی، همه امور دروغینند، تنها یک امر راستین می‌ماند و آن مرگ است» (۴۱) از این رو، روش‌های ژاپنی ذن و بوشیدو، هر دو نوعی جاودانگی تجربی را پروردند. راهب و جنگجو، هر دو به طریقی مشابه در همان حالِ زندگی، مرگ را در آغوش می‌کشیدند.

زعمای ذن

در خلال قرن سیزدهم، دو مکتب بودیستی با روش تأملی در ژاپن تأسیس شد: رینزای ذن[2] که مؤسس آن ایسای[3] (۱۱۴۱-۱۲۱۵) بود و سوتوذِن[4] که دوگن[5] (۱۲۰۰-۱۲۵۳) آن را بنیان نهاد. ایسای و شاگردش دوگن از راه سفرهایی که در چین داشتند، با فنون تأملِ طریقهٔ چان[6] آشنا شدند. آنان در این فنون اصلاح و تعدیل‌هایی به وجود آورده و آن را برای اوضاع و احوال ژاپن برگزیدند و بدین سان دو تا از طریقه‌های ذن را شکل دادند که تا امروز به شکوفایی خود ادامه داده است. مکتب رین‌زای[7] و مکتب سوتو[8] هر دو برای رسیدن به روشن شدگی بودایی (ساتوری) فنونی را اِعمال می‌کردند، اما رویکردشان با هم متفاوت بود: رین‌زای در پی بصیرت فوری بود، اما سوتو برای تجربه کردن ساتوری حامی رویکردی آرام‌تر و تدریجی بود. با وجود این، هر دو طریقهٔ ذن، نوعی جاودانگی تجربی را اختراع کردند که در روبه‌رو شدن دینیِ ژاپنی‌ها با مرگ از اهمیت برخوردار گشت.

دوگن در نوشته‌ای درباب مرگ، برخی از بینش‌های بنیادین، نسبت به وضعیت انسان

---

1. Hagakure Bushido
2. Rinzai zen
3. Eisai
4. Soto zen
5. Dogen
6. Chan
7. Rinzai
8. Soto

را که با تمرین‌ها و ریاضت‌های ذن وار به دست می‌آیند، تلخیص کرده است. عنوان مقاله‌اش «شوجی»[1] (تولد / مرگ) است. شوجی یک واژه ژاپنی است معادل سمسره، که چرخه تولد، مرگ و تولد دوباره است. هر چند بودایی‌های تابع طریقهٔ تراواده در هند برداشتشان این بوده که نیروانه به‌گونه‌ای فاحش با سمسره متفاوت است، اما طریقه‌های بعدی مهایانه ـ و از جمله طریقهٔ ذن ـ متقاعد شده بودند که گام نخست در راه رسیدن به روشن شدگی تنها درک این امر است که نیروانه هم اینک در سمسره حاضر است، لذا بوداییان ذن، با درک این امر که نیروانه فی الفور قابل دستیابی است می‌توانند به بصیرت دست یابند، آن هم درست در وسط زندگی، نه این که نیروانه هدفی باشد دور دست که باید در پی تحصیلش بود. پند دوگن این است:

[فرآیند] متولد شدن و مردن [سمسره] تنها هنگامی به مرحله‌ای می‌رسد که نفرت از آن بی‌معناست که انسان دریابد تولد و مرگ، همان نیروانه‌ست و تنها در این هنگام است که نیروانه چیزی می‌شود که فرد به جستجوی آن برنمی‌خیزد، در این هنگام برای اولین بار، یک رهایی (واقعی) از تولد و مرگ محقق می‌شود (۵۵: ص ۲۳۷). جالب آن که دوگن می‌گوید: «افراد، تنها وقتی می‌توانند به نیروانه برسند که جستجوی آن را متوقف نمایند و چون آن را در همه جا می‌یابند، دیگر مجبور نیستند به جستجوی آن برخیزند، چرا که هم اینک حاضر است. کوشش جهت رهایی از حیات و مرگ مانعی بر سر راه رهایی خالص شمرده می‌شد. همین تلاش جهت رهایی، زندگی و مرگ را به زندان مبدل می‌سازد اما با پذیرش مرگ و حیات می‌توان، رهایی نجات بخش نیروانه را در متن مرگ و حیات کشف کرد. هاکوین مرشد ذن‌ها در قرن هیجدهم نیز از این چشم انداز حمایت می‌نماید: «مردم که نمی‌دانند حقیقت چقدر نزدیک است، آن را در دوردست‌ها می‌جویند. افسوس! همین زمینِ ما زمین نیلوفرانهٔ رستگاری است و همین بدن، بدن بودا است (۱۰۲: ص۵۲-۱۵۱).

1. Shoji

تمرین تأملِ ذن‌ها، یک وضعیت آرام روحی را به بار می‌آورد. این تمرین که ذاذن[1] نام داشت ـ و طی آن آرام می‌نشستند، نفس را تنظیم کرده و ذهن را آرام می‌نمودند ـ گامی بود برای ایجاد حالتی از آرامش در قبال زندگی. همچنین راهی به سمت راه یابی تند و سریع به روشن شدگی یا ساتوری بود. (۱۰۵: ص ۱۵۳-۲۴۷). در این تجربه، آگاهی عادی، اندیشه‌ها و احساسات از کار می‌افتاد، تا حالتی مشابه با مرگ به دست آید، اما در تعریف این مرگِ از راه تأمل می‌گفتند: حالتی است از لذت عظیم، و به تجربه کشیدن روشنایی و آزادی است. هر چند این تجربهٔ خلسه مانند گذرا بود، اما اثرات آن به شکل ظهورِ گرایشی متعال نسبت به حیات و مرگ ادامه می‌یافت.

روبه‌رو شدن با مرگ نیز ـ که از برخی جهات با تأملات بوداگهوشه در باب مرگ مشابه بود ـ بخشی ضروری، از تمرین ذن‌ها بود. هاکوین بر اهمیت مراقبه و توجه نسبت به مرگ تأکید می‌ورزید. وی از نوعی جاودانگی تجربی حمایت می‌کرد که مرگ را انکار نمی‌کرد یا از آن پرهیز نمی‌نمود، بلکه مستقیماً به استقبال آن می‌رفت. نظر هاکوین این بود که ورود تخیل آمیز به مرگ در تمرین‌های آیین ذن، نقشی تعیین کننده دارد. وی می‌گفت: «اگر می‌خواهی تحت تعلیم یک مرشد به مطالعهٔ ذن بپردازی و کنه ذات خود را دریابی، باید ابتدا به تحقیق در کلمه «شی» (مرگ) بپردازی».

هاکوین توصیه‌اش این است که اگر شخصی می‌خواهد به پژوهش در باب مرگ بپردازد، باید دربارهٔ این سؤال اسرار آمیز به تأمل بپردازد: «وقتی تو می‌میری و سوزانده می‌شوی چه بر سر هویت اصلی‌ات می‌آید؟ فرد باید در سراسر روز، در حال کار، قدم زدن، ایستادن، نشستن و در حالی که دراز کشیده است، این سؤال را با خود تکرار نماید، به گونه‌ای که این سؤال در متن حیات، اهمیت خود را نشان دهد. از آن جا که این سؤال یک معما است، با هیچ جوابی نمی‌توان آن را حل کرد. در عوض، این سؤال آگاهی و اطلاعِ ما را از معماهای اساسی و وجودی خود یا (نا ـ خود)، ناپایداری و مرگ تقویت

1. Zazen

می‌کند. هاکوین مژده می‌دهد که شخص پس از چند روزی تأمل در مورد این سؤال «لذتی تعیین کننده و به غایت عظیم را در خواهد یافت.» شخص، با نفوذ به متنِ این سؤال اسرار آمیز «کلید راه‌یابی به سرزمینی که فراتر از مرگ و حیات است را پیدا می‌کند» (۱۲۰: ص ۲۱۹).

تمرین ذن‌ها، تأمل، فعالیت‌های حیات و بالاخره مرگ را به بستری برای پرورش نوعی جاودانگی تجربی مبدل می‌ساخت. می‌توان فرآیند مردن را بخش جدا نشدنی حیات دانست و نیز می‌توان آن را فرصتی دانست برای به نمایش درآوردن نوعی تعالی از کلّ چرخه حیات و مرگ که از طریق تأمل بدست آمده است.

برجسته‌ترین مُعرّف طریقه «رینزای ذن» به جهان غرب، یعنی دی. تی. سوزوکی[1] این دیدگاه متعالی در برابر فرآیند مرگ را آرمان آیین ذن، و به نحو گسترده‌تر آرمانِ فرهنگ ژاپن می‌داند. این آرمان عبارت است از این که مردن ما، مردن ایساجی یوکو[2] باشد؛ یعنی هوشمندانه و با وقار از زندگی دست بشوییم. سوزوکی بر آن است که: «مردنِ به سبک ایساجی یوکو از اندیشه‌هایی است که در قلب ژاپنی‌ها بسیار عزیز است»، وی توضیح می‌دهد:

معنای ایساجی یوکو این است که «بدون هیچ افسوس» «با شعوری واضح» «مانند مردی شجاع» «بدون هیچ اکراه» و «با تسلط کامل بر ذهن» و... دنیا را ترک گوییم. ژاپنی‌ها بیزارند از این که بانگرانی و به طور مردّد با مرگ روبه‌رو شوند. آنان دوست دارند همچون شکوفه‌های گیلاس در مقابل باد از هم بشکفند (۱۰۴، ص ۵-۸۴). در آیین ذن، ظهور و بروز ایساجی یوکو، تنها از راه پذیرش شعورمند مرگ نیست، بلکه همچنین از راه شفافیت، وقار، و حتی حالت شوخ و شنگی است که ممکن است یک فرد در فرآیند مردن از خود نشان دهد. داستان‌های مربوط به چگونگی مرگ پیشوایان ذن، تصویرهایی ایده‌آل از هنر مردن در آیین ذن است. مرگ آنان به نمادهایی از جاودانگی

1. D. T. Susuki
2. Isagi - Yoku

مبدل شد که نوعی رهایی که آن سوی حیات و مرگ است را به رمز در می‌آورد.

برخی از این داستان‌های مربوط به مرگ، روشی که طی آن بزرگانِ هوادار شیوهٔ تأملی «چان» در چین از دنیا رفته‌اند را نقل می‌کند. آنان نشان دادند که فرایند مرگ، فرصتی است برای تعلیم جاودانگی نوع بودایی به کمک نمونه و مثال. وقتی که تینِ هانگِ[1] پیشوا در حال مردن بود، راهبی را که در معبد مسؤول غذا و پوشاک بود، به اطاقش طلبید. وقتی راهب کنار بالین تین نشست، تین هانگ از او پرسید: «می‌دانی یا نه؟» راهب جواب داد: «نه» تین هانگ دیگر، حتی یک کلمه بر زبان نراند، بالش خود را از زیر سر کشیده آن را از پنجره به بیرون پرتاب کرد و به پشت افتاد و مرد. داستان مرگ اولیا، به محوری برای تأمل مبدل می‌شد. واقعه‌ای می‌شد که بایستی در آن تمرکز شود و مفاهیم آن در باب تعالی از حیات و مرگ دریافت شود. همچنین الگویی می‌شد که دیگر اولیای طریقهٔ ذن در ژاپن آن را سرمشق قرار می‌دادند.

مرگ بسیاری از اولیایِ ذن نشانگر سلطهٔ آگاهانه بر جریان مرگ است. اتسوجن[2] (۱۶۱۶-۱۶۸۱) از پیشوایان ذن، راهبانش را گرد آورده و به آنان گفت: من تصمیم گرفته‌ام ظرف یک هفته و در روز روشن شدگی بودا بمیرم. او به شاگردانش گفت: اگر در مورد تعالیم، سؤالی دارید که بی‌پاسخ مانده است بهتر است قبل از مرگ از من بپرسید. اتسوجن در آن هفته وظایف معمول خود را انجام داد. شب آخر، وی در جمع راهبان، خطبه‌ای دربارهٔ روشن شدگی بودا ایراد کرد. صبح بعد حمام کرد، جامه‌های مربوط به مراسم را پوشیده و به حالت مراقبه و تمرکز نشست، آنگاه شعر مرگ خود را چنین سرود:

(بودا) از کوه فرود آمد.

من بالاتر رفتم.

---

1. Tien - Huang

2. Etsugen

حدسم آن است که در تعالیم خود همواره تک رو بوده‌ام.

اینک به جهنّم سرازیر می‌شوم.

یوهو! کنجکاوی انسان‌ها حماقِت محض است.

نوشتن شعری در باب مرگ روش مرسوم پیشوایانِ ذن بود. در شعر، یک عمر تعلیم را در یک حرکت واحد و معنادار ـ مثل بیرون انداختن بالش از پنجره ـ چنان خلاصه می‌کردند که شاگردان آن پیشوا می‌توانستند دربارهٔ آن به تأمل و تمرکز بپردازند. اشعار مرگ در آیین ذن، که بیشتر معماگونه، شوخ، و یا حتی گستاخانه بود، جاودانگی خاصی را رقم می‌زد. اتسوجن شعرش را تمام کرده چشمانش را بر هم نهاد و مرد.

داستان‌های دیگر، حکایتگر کنترلی تمام عیار بر فرآیند مرگند. فوگای[1] پیشوای ذن (۱۷۷۹ـ۱۸۷۴) روزی احساس کرد که مرگش نزدیک است. از یکی از شاگردانش خواست برای او قبری بکند. فوگای با آرامش و وقار تمام داخل قبر شده و از شاگردش خواست روی او را با خاک بپوشاند.

از همه نزدیک‌تر به ما «روشی یاماموتو»[2] است (۱۸۶۵ـ۱۹۶۱). او در سن نود و شش سالگی به این نتیجه رسید که وقت مرگش فرا رسیده است. وی به استقبال مرگ رفته از خورد و خوراک خودداری کرد. وقتی شاگردان از او پرسیدند: چرا دیگر غذا نمی‌خوری؟ یاماموتو جواب داد: من نمی‌خواهم در این سن کهولت، سربار جامعه باشم، از این رو، آمادهٔ مردن شده‌ام. شاگردان شکایت کرده، گفتند: چون الان وسط زمستان است، همه در مراسم فوت او سرماخورده و ناراحت خواهند شد. اگر الان بمیری، نسبت به زنده ماندنت دردسر بیش‌تری به بار خواهی آورد. یاماموتو خوردن را از سر گرفت، ولی وقتی هوا گرم شد، دوباره از خوردن پرهیز کرد و مرد (اخذ از ۴۷: ص۶۹ـ۶۵).

---

1. Fugai

2. Roshi yamamoto

جنگاوران بوشیدو[1]

در بیش‌تر سنت‌های دینی، جنگجویان نقشی بخصوص ایفا کرده‌اند. جنگجویان که در صحنه‌های جنگ یا می‌کشتند و یا کشته می‌شدند، در روبه‌رو شدن خود با قدرت، خشونت و فاجعهٔ مرگ، سمبلیزم دینی را سبب شدند. نمادهای دینی پیچیده در مورد از خودگذشتگیِ فدیه‌وار، به انحاء مختلف کوشیده‌اند تا جنگجو را از هر سرزنش و یا احساس گناه به خاطر قتل تبرئه نمایند و به جنگجو اطمینان دهند که اگر هم در جنگ کشته شود رستگار خواهد شد، از خودگذشتگیِ ایثارگرانه به گونه‌ای شاخص در مسلک‌های دینی جنگجویان در هند، چین و ژاپن نمود یافته است.(۲۱)

در سنت هندو «قانون کامل و کهن برای جنگجویان» را به طبقه حاکم آموزش می‌دادند (۷۰: ج ۲۵، ص ۳۲-۲۳۰). در «بهاگوادگیتا» می‌خوانیم که ارجونای جنگجو پس از مشورت با کریشنای خدا ترغیب می‌شود که به نبرد برود و اطمینان داشته باشد که روح جاودانهٔ دشمنان را مرگ واقعاً نمی‌گیرد و خود او هم امکان ندارد حقیقتاً کشته شود. به هر حال اگر هم او کشته شود، به این خاطر که وظیفه‌اش را شرافتمندانه انجام داده رستگار خواهد شد.

مهابهاراته که یکی از متون حماسی هندو است، بر وظیفه اخلاقی و دینی جنگجو تأکید می‌گذارد. او نباید در سن پیری و در بستر بمیرد؛ بلکه «یک جنگجو باید در حالی که مردان طایفهٔ او دورِ او جمع شده‌اند و در صحنه نبرد، دشمنان خود را به خاک و خون می‌کشد، روی لبهٔ تیز سلاح‌ها جان دهد» (۸۶: ج هشتم، ص ۲۲۲).

در چین باستان نیز از جنگجو، در چار چوب سمبلیزم از خودگذشتگیِ فدیه‌وار تکریم و تجلیل می‌شد. از خودگذشتگی مردان را در صحنه نبرد،با قربانی شدن حیوانات در قربانگاه و در پیشگاه خدایان برابر می‌دانستند: «امور پراهمیت دولت

1. Bushido

عبارتند از قربانی و جنگ. افسران در قربانی‌ها (در معبدهای نیاکانی) گوشت بریان شده دریافت می‌دارند؛ در جنگ هم آنچه را در زمین قربانگاه هدیه می‌شود، دریافت می‌کنند. در پرستش ارواح، این ها مراسمی عمده‌اند». (۵۹: ج پنجم، ص ۳۸۲)

جان انسان‌هایی که در جنگ به قتل می‌رسند، در همان حال که در قربانگاه صحنهٔ نبرد به ارواح پیشکش می‌شوند، در راستای مصالح سیاسی هم فدا می‌گردند. سمبلیزمِ از خودگذشتگی ایثارگرانه در صحنهٔ نبرد، به وضوح در خدمت منافع طبقات حاکم، جنگ سالاران فئودال و دولت‌ها قرار می‌گرفت. دین و سیاست در جهت این منافع و برای مشروعیت دینی بخشیدن به خشونت، کشتار و مرگِ صحنهٔ جنگ، به هم آمیخته شده بود (۱۵: ص ۷۹-۲۷۰). در سمبلیزم دینیِ ایثار فدیه‌وار، نوعی جاودانگی فرهنگی به دست می‌آمد. گرچه جنگجویان امکان داشت که در نبرد، جان خود را از دست بدهند، اما آنان با مرگ قهرمانانه و ایثارگرانهٔ خود، در فرهنگ، جامعه و نظامی که در آن جان باخته بودند، زنده باقی می‌ماندند. در تاریخ ادیان، مرگ در صحنهٔ نبرد گونه قدرتمندی از جاودانگی فرهنگی بوده است.

در ژاپن باستان، بوشیدو که مسلک جنگجویان بود، نقشی بیش از مشروعیت بخشی به جنگ را ایفا می‌نمود. بوشیدو تبدیل به یک طریقهٔ معنوی برای حیات شد که طی آن جنگاوران به نوعی جاودانگی دست می‌یافتند که از بسیاری جهات به جاودانگی پیشوایان ذن شبیه بود. در واقع، هاکوین پیشوا معتقد بود صحنهٔ نبرد عالی‌ترین آزمون برای تعالی ذن گونه، از چرخهٔ حیات و مرگ است:

«رزم آوران می‌توانند سوار بر اسبی تیز تک، چنان به سوی گروه بی‌شمار دشمنان به پیش تازند که گویا به مکانی خالی از مردم می‌تازند. تهور و جسارتی که در چهرهٔ آنان نمایان است، نشانهٔ انجام ریاضت‌های بی‌مانند، راستین و بی‌وقفه از سوی آن‌هاست. رزم‌آوری که از طریق رزم به تأمل و تمرکز می‌پردازد، می‌تواند در عرض یک ماه، دستاوردی داشته باشد که راهب در عرض یک سال به دست می‌آورد. همچنین می‌تواند

در ظرف سه روز به امتیازی دست یابد که راهب در ظرف صد سال به دست می‌آورد» (۱۰۵: ص ۶۸).

جنگجو تنها از تأملِ آیین ذن بهره نمی‌برد، بلکه نفس ورود به صحنهٔ نبرد، خود ویژگی‌های یک تأمل، تأمل در حال حرکت، را داراست. راهب ذن، در تأملی که در سکوت و آرامش صورت می‌گیرد، می‌تواند پدیدهٔ «خلأ» را تجربه کند، اما جنگاور می‌تواند همین کیفیت متعالی را در صحنه نبردی که انباشته از دشمنان پرهیاهوست، بیازماید. جنگاور می‌تواند در روبه‌رو شدن مستقیم با مرگ به آن بصیرت‌های متعالی دست یابد که هاکوین آن را برای روش بودایی ذن ضروری می‌شمرد. جنگجو نیز مانند راهب باید از روی شعور و آگاهی متوجه مرگ باشد، ولی سامورایی در عرصه‌هایی باید به روبه‌رو شدن با مرگ رود و آن را پذیرا گردد که دارای خطر آنی است. هاکوین کلامش را چنین به پایان می‌برد: «کلمه مرگ، آن اصل لازم و حیاتی است که جنگجو باید قبل از هر چیز تکلیف خود را با آن معلوم کند.» (۱۰۵: ص ۲۱۹).

هر چند تا دورهٔ توکوگاوا[1] (۱۶۰۰-۱۸۶۷) واژه «بوشیدو» مطرح نبود، اما این عقیده که جنگجویان می‌توانند از طریقه بودایی پیروی نمایند، حداقل به زمان میناموتو یوریتومو[2] (۱۱۴۸-۱۱۹۹) اولین شوگون[3] در کامکارا[4] باز می‌گردد (۲: ص ۱۴-۲۱۰؛ ۷۵). شوگون نامبرده جنگجویان را در آن واحد، هم به خدمت خود و هم به روش بودا وارد کرد. طی یک تاریخ طولانی درگیری تقریباً مدام میان جنگ سالاران رقیب، «مسلک جنگجو» به شیوهٔ دینی زندگی رو در روی مرگ تبدیل شد. در این مسلک، اولین درخواست از جنگجویان وفاداری مطلق به جنگ سالار بود. این وفاداری، آسمان و زمین را به هم پیوند می‌داد. «ما در هر کجا که باشیم، در اعماق درّه و یا مدفون در زیر زمین، در هر زمان و در هر جا، وظیفهٔ ما، پاسداری از منافع فرمانروا است.» آموزهٔ

1. Tokugawa
2. Minamoto Yoritomo
3. Shogun
4. Kamkura

بودایی «ناخودی» به خدمتِ فداکارانه به شوگون و مصالح آن جنگ سالار تبدیل شد. جنگاوران باید بر این نکته اصرار می‌ورزیدند: «این ستون فقرات دین ماست و تغییر ناپذیر و همواره صادق.»

پس از آن که جنگجو خود را به جنگ سالار وامی‌گذارد، باید با حالتی از ذهن که در آن عقلانیت به کنار نهاده شد به آیین‌های جنگاوری وارد شود. درست همان‌گونه که تأمل آیین ذن از عقل معمول فراتر می‌رفت، مسلک جنگجو هم مستلزم رهیافتی ورای عقل بود در حالی که حفظ نفس، امری است معقول، در قربانی کردن خود به نحو عمدی، عقل زیر پا گذاشته می‌شود، اما از این بالاتر، بوشیدو بر آن بود که با قربانی ساختن عقل، قدرتی ورای عقل سر بر خواهد آورد. به رزمنده پند می‌دادند که «وقتی تو در صحنهٔ نبردی، عقل خود را بر روی استدلال ببند، چون به محض آن که شروع به تعقل کنی، شکست می‌خوری «تعقل آن نیرویی را که تنها به کمک آن می‌توانی با کوشش به هدفت دست یابی از چنگت می‌رباید.» همه فنون رزمی، قدرتی رابه بار می‌آورد که ورای عقل یا «کی»[1] (به زبان چینی چی)[2] قرار داشت و به گونه‌ای دستان، شمشیر و یا نیزه را هدایت می‌کرد که عقلانیت و تعقل در آن نقشی نداشت.

و بالاخره اقتضای مسلک بوشیدو، آن بود که جنگجو خود را وقف مرگ کند. طریقهٔ جنگاور، طریق مرگ بود. موت اعظمِ مرشدان ذن ـ مرگ آگاهانه، باوقار و در اوج زندگی ـ برای جنگجوی سامورایی یک آرمان بود. رزم آور بایستی آماده می‌بود تا مانند شکوفهٔ گیلاسی که از درخت فرو می‌افتد در جنگ فرو افتد، جنگجو که برای مرگ آماده گشته بود، به یک حالت جاودانگی روحی دست می‌یافت. در دستورالعمل‌های مربوط به جنگجویان تأکید بر این بود که آنان خود را برای مرگ آماده سازند.

«هر صبحگاه به چگونه مردن اندیشه کن. هر عصر ذهنت را با اندیشهٔ در مرگ، طراوت بخش. و این کار را بی‌وقفه انجام ده، بدین‌سان ذهنت آماده خواهد گشت.»

---

1. Ki 2. Chi

در مسلک بوشیدو، این دستورالعمل‌ها در متنی به نام هاگاکور[1] (پنهان در پشت برگ‌ها) آمده که متعلق به قرن هفدهم است (۲۲)، اما آرمان‌های مبتنی بر ایثار، آمادگی برای مرگ، و وفاداری به قدرتی که ورای عقل است، در طول قرن‌های پیشینِ ژاپن که انباشته از درگیری‌های نظامی و سیاسی بوده، برای طبقه جنگجوی سامورایی ضروری بوده است. جنگجویان آماده بودند قبل از قربانی نمودن بدن، با قربانی نمودنِ همهٔ انواع احساسِ انانیّت ، در این درگیری‌ها شرکت کنند. آرمان ذن‌وار مردن را جنگجو در صحنهٔ نبرد به نمایش می‌گذارد.

جنگجو نه تنها آماده بود که در صحنه نبرد جان بازد، بلکه آمادگی آن را داشت که در صورت لزوم خودکشی کند. «سپوکو»[2] و یا «**هاراکی ری**»[3] مرگِ خود خواسته‌ای بود که جزو فنون چگونه مردن جنگجو درآمد. در برخی موارد خودکشی، افتخاری بود که به جنگجویانِ مرتکب جرایم اعطا می‌شد. به جای آن که آنان را اعدام کنند، اجازه می‌دادند که خود جان خود را بگیرند. اما امکان داشت که خودکشی به گونه‌ای داوطلبانه به دلایلی دیگر صورت گیرد. برای دوری از رسوایی اسارت در چنگال دشمن، برای آن که فرد در مرگِ جنگ سالار هم دنبال او باشد و یا برای اعتراض به فلان بی‌عدالتی ممکن بود خودکشی عمدی صورت گیرد. جنگجو در این خودکشی از فرمولی دقیق پیروی می‌کرد. در خودکشی، جنگاور تنها آمادهٔ مرگ نبود، بلکه از سر قصد و با از خودگذشتگی کنترل شده و متعالی، به استقبال مرگ می‌رفت.(۲۳)

جاودانگی شرقی

ادیان هند، چین و ژاپن، شیوه‌های بسیار متفاوتی را برای دست یابی به جاودانگی ابداع کردند. در برخی موارد همچون آیین‌های ودایی هند باستان، و آیین جاودانگی تائوئی در

1. Hagakure
2. Seppuku
3. Hara - Kiri

چین باستان، مرگ را شرّی می‌دانستند که باید از آن اجتناب کرد. قربانی آیینی، آیین‌های ترحیم، یوگا، کیمیا، و حتی کپسول‌های جاودانگی، فنون و تمهیداتی بودند برای آن که فرد را از نعمتِ یک عمر طولانی برخوردار سازند و کاری کنند که بدن، پس از مرگ هم زنده باشد. هدف از این کارها این بود که شخص با نمردن بر مرگ فائق آید.

در نمونه‌های دیگر، مرگ در زندگی ادغام می‌شد. گونه‌های مختلفِ از خودگذشتگی، مرگ را به بخشی از حیات تبدیل کرده و بدین‌سان از نوعی جاودانگی حمایت می‌کرد. بالاخص بودایی‌ها با تصدیق به این امر که هر لحظه از زندگی مردن و تولد دوباره است، راه‌هایی را جهت پیروزی بر مرگ کشف کردند. با این تصدیق، بوداییان می‌توانستند خود را چنان تلقی کنند که در هر لحظه مرده‌اند، درست همان‌گونه که در آینده خواهند مرد، به تعبیر دیگر، مرگ صرفاً نامی دیگر است برای فرآیند تغییری که حیات را ناپایدار می‌سازد. در روش بودایی، هدف این بود که با روبه‌رو شدن با مرگ، پذیرش آن و استقبال از آن با سرکوبی امیال، از مرگ تعالی یابند، اما با خوب مردن هم می‌شد شخص به جاودانگی دست یابد. رهایی از چرخهٔ تولد مجدد و مرگِ مجدد با (ذوب شدن در) حالت بی‌چون و چرای نیروانه میسر بود.

گونه‌های مختلف جاودانگی در ادیان هند، چین و ژاپن، پیچیده و با هم متفاوت بودند. خالی از فایده نیست که دوباره به طور گذرا، برخی از رسوم و معتقداتی را که در این سنت‌های دینی، حمایت‌گر نوعی جاودانگی است یادآور شویم.

در رسوم دینی رایج در هند، جاودانگی نیاکانی، ازاهمیت برخوردار بود. آیین سنتی و هندویی سرَدها،[1] نوعی جاودانگی نیاکانی را به نمایش می‌گذاشت. این آیین، یک فرآیند طولانی، مفصل و دقیق بود که نشانهٔ انتقالِ فردِ متوفا از حالت روح به یک نیا بود. نیاکان که به همت و تلاش بازماندگان خود در جهان نیاکان استقرارِ می‌یافتند، از طریق آدابی که پیوندهای خانوادگی میان زندگان و مردگان را بزرگ می‌داشت، باز هم از

1. Sraddha

پشتیبانی بازماندگان خود بهره می‌بردند؛ فی‌المثل خانواده‌ها به هنگام زیارت اماکن مقدسه، اغلب آداب سرَدها را به افتخارِ نیاکان متوفای خود و در حمایت از آنان به پا می‌داشتند. در این آیین‌ها، واقعیت زندهٔ خاندان و روابط خویشاوندی که پس از مرگ هم پایدار می‌ماند، بزرگ داشته می‌شد.

جاودانگی نیاکانی هم بخشی زنده از ادیان چین و ژاپن بود. در چین، هر سه سنت دینیِ کنفوسیوسی، تائوئی و بودایی، آیین‌های نیاکانی را در مذهب خود گنجانیده بودند. در هر سه دین از رسم رایج اهدای «وجوهات معنوی» به نیاکان در معبدها حمایت می‌شد. اسکناس‌ها را در تنورهایی خاص به عنوان هدیه به اموات، آتش می‌زدند. وجوهات معنوی، جلوه‌های مختلفی به خود گرفت،این وجوهات برای خدایان، ارواح، نیاکان، اشباح گرسنه و زندگان، اهدا می‌شدند ولی همه به عنوان نوعی پرداخت معنوی. وجوهات معنوی وقتی به نیاکان هدیه می‌شد نشانهٔ باز پرداخت نسیه بود و برای آن بود که دین زنده‌ها به اموات ادا شود و برای زندگان و مردگان عاقبت خوبی تضمین شود.(۲۴) از این رو، در ادیان هند، چین و ژاپن از راه برگزاری شعائر در خانه و در معبد و در عتبات مقدسه و همین‌طور از خلال جشنواره‌هایی خاص که در آن اموات تکریم و حمایت می‌شدند، از جاودانگی نیاکانی حمایت به عمل می‌آمد.

جاودانگی تجربی در انواع مختلف از خودگذشتگی ظهور یافت، از «من» که آن را یک هویت فردی و شخصی می‌دانستند، در زندگی صرف نظر می‌کردند تا بتوانند بدین وسیله بر مرگ غلبه یابند. اگر انسان از هیچ‌گونه هویتِ جداگانه و شخصی برخوردار نباشد، مرگ واقعاً به او دسترسی ندارد. با زیر پا نهادن دلبستگی به خود، به بدن و امیال شخصی، ***ناسی‌کتا***، به ***آتمن*** دست یافت، گوتاما به نیروانه، ارجونا به بهکتی، جوانگ دزو به تائو و هاکوین به ساتوری. این کشف و شهودها هر چه بود یک وجه مشترک داشت: این‌ها همه وَرای مرگ بودند و به راه‌های مختلف، نوعی رهایی از مرگ را آشکار می‌ساختند که در متن زندگی تحقق می‌یافت.

به هنگام مرگ، به ویژه طریقهٔ بودایی، طرفدار پذیرش آرام مرگ بود. آرمان آیین بودایی ذن، یعنی دست کشیدن آرام و راحت از زندگی (ایساجی یوکو) هم مورد قبول پیشوایان ذن به هنگام تأمل بود و هم جنگجویان بوشیدو در گرماگرم نبرد بدان تمسک می‌جستند، ولی آیین ذن اضافه بر پذیرش آرام، روبه رو شدنی باز، با وقار، و حتی شوخ و شنگ بامرگ را ترغیب می‌کرد. شاید روبه‌رو شدن ذن‌ها با مرگ واضح‌تر از همه جا در رسم سرودن شعر مرگ ظهور می‌یافت. گاهی این اشعار، نشانِ صداقتی آرام بخش به هنگام نزدیک شدن مرگ بود.

یک مرشد ذن در آستانه مرگ قرار داشت، از او خواسته شد که شعر مرگش را برای مریدان بنویسد. مرشد در بستر قرار گرفته و متفکرانه آخرین کلمات خود را روی کاغذ آورد. مریدان در سالن اجتماعات جمع شده، آمادهٔ شنیدن سرود مرگ مرشد بودند.

مرید ارشد با حرمت و تکریم کاغذ را گشوده و چنین خواند: «من نمی‌خواهم بمیرم». مرید که ترسید نکند اشتباهی رخ داده باشد، به سوی مرشد بازگشته بار دیگر از او درخواستِ سرود مرگ نموده و گفت: این سندی نهایی است و مکمل تعالیم شما خواهد بود. مرشد با آرامش و دقت، سرود مرگ دیگری نگاشت. هنگامی که مرید ارشد به سالن اجتماعات بازگشته کاغذ را گشود و شعر را خواند؛ آخرین کلمات مرشد که به گوش جمع راهبان رسید، چنین بود: «حقیقتاً من مایل به مردن نیستم»!

جاودانگی فرهنگی نیز رمزی برای استمرار نظام اجتماعی بود. در هند، نظام طبقات چهارگانه، یک نظام اجتماعی آرمانی بود که عمری بیش از همهٔ افراد داشت. مرگ و حیات شخص به هنگام انجام دادن وظیفه (درمه) طبقاتی‌اش رمز و نمادی از نوعی جاودانگی فرهنگی بود. نظام طبقاتی به عنوان جهان اجتماعیِ انسان که در آن، انسان‌ها طی مجموعه‌ای از عمرها تولد و نوزایی می‌یافتند، پایدار می‌ماند. به یک معنا، تناسخ، هم نمایانگر استمرار افراد بود و هم نمایانگر استمرار نظام اجتماعی که افراد در آن تولد دوباره می‌یافتند.

بُعد دیگری از جاودانگی فرهنگی در استمرار نظام سیاسی آشکار می‌شد که از خود گذشتگی‌های جنگجویان در صحنهٔ نبرد ضمانتگر آن بود. همان‌گونه که کنفوسیوس بیان کرده، قربانی کردن در پیشگاه خدایان در قربانگاهی به نام معبد صورت می‌گیرد و قربانی شدن انسان‌ها در پیشگاه دولت در قربانگاهی به نام صحنهٔ نبرد. رزمندگان با ایثار جان خود در نوعی جاودانگی فرهنگی شرکت می‌جستند. راه و رسم جنگجویان در آیین بوشیدوی ژاپنی به واضح‌ترین شکل نمود می‌یافت، و غالباً آن را گونه‌ای از خود گذشتگی جان نثارانه دانسته و بزرگش می‌داشتند. جنگجویان خود را به دست مرگ می‌سپردند تانظام سیاسی یک جامعه پایدار بماند.

ایدئولوژی از خود گذشتگیِ فدیه‌وار در صحنهٔ جنگ شکلی ماندگار از جاودانگی فرهنگی در تاریخ ادیان بوده است. در جهان معاصر، از خودگذشتگی فدیه وار، به آموزهٔ محوریِ ناسیونالیسمِ دینی تبدیل شده است. ناسیونالیسم به عنوان دین برتر در جهان معاصر، نوعی جاودانگی فرهنگی را وعده می‌دهد و آنانی که در راه کشورشان جان می‌بازند، می‌توانند بدان دست یابند.

جاودانگی اسطوره‌ای در ادیان هند، چین و ژاپن، گاهی نوید زندگی پس از مرگ را در مکانی «آن جهانی» وعده می‌داد. جهان‌های ودایی خدایان و نیاکان، بهشت‌های معبودهای مذهبی، جهنم‌هایی که برای مجازات اخروی در زیر زمین قرار دارد، این‌ها همه اماکنی بودند که در اساطیر دینی طرح شدند.

اما برخی از رهیافت‌های دینی نسبت به مرگ، نوعی زندگی اخروی در لامکان را وعده می‌داد. مرگ ورای همهٔ ملاحظات مربوط به مکان بوده و نشانِ ورود به یک تعالی برین از زمان و مکان می‌باشد. ورود به برهمن، یا نیروانه، و یا تائو پس از مرگ، از همهٔ ملاحظات مربوط به مکان فراتر می‌رود. مژده این بود که حیات پس از مرگ، همهٔ مکان‌ها را شامل می‌شود و در عین حال هیچ مکانی ندارد. هاکوین از این دیدگاه، طرفدار نوعی تعالی اسطوره‌ای، حتی از خود اسطوره بود: بهشت و جهنم چیزی بیش

(و یاکم) از حالت‌هایی از ذهن نیستند. با رهاییِ شعور می‌توان به حالتی محض و بی‌قید و شرط که ورای مرگ است دست یافته و از بهشت و جهنم فراتر رفت.

جاودانگی از راه آزادی حادّ شعور در زمان حیات، موضوع مهمی بود که به طور مکرر در ادیان هند، چین و ژاپن به چشم می‌خورد. ما در میان بودائیان تبت که در فصل بعد به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت، نیز با همین رهیافت روبه‌رو هستیم. خواهیم دید که «کتاب مردگان تبتی» سفری است خیالی از راه اسطوره به سمت نوعی برتری بر اسطوره از طریق رها شدن آگاهی.

فصل چهارم: کتاب مرگ تبّتی‌ها

بوداییان تبّت را گمان بر آن است که جدا شدن آگاهی از بدن، به هنگام مرگ، چهار روز به درازا می‌کشد. ولی یک روحانی بودایی که جدا کننده آگاهی شناخته می‌شود، می‌تواند به این فرآیند کمک کند. روحانی مذکور روی حصیری بر بالین محتضر می‌نشیند و شعور را به خارج شدن از بدن راهنمایی می‌کند. او نیز مانند کاهن، راهنمای اموات به عالم آخرتِ است، او سرود می‌خواند، دعا می‌کند و برای این که در سفرِ شعور به جهانی دیگر همراه او باشد، به حالت خلسه فرو می‌رود. روحانی یاد شده د رمیان بوی بخورها، روشنایی شمع‌ها، و طنین نافذ سرودهای راهبان، به تلقین تعالیمی می‌پردازد که شعور را در روبه‌رو شدن با جهانِ مرگ کمک می‌کند.

تعلیماتی که در گوش محتضر تلقین می‌شود و تعلیماتی که به وی ارائه می‌شود، گرفته شده از کتابی به نام «کتاب مردگان تبّتی» است. بوداییانِ تبّت، این متن را باردو تدول[1] می‌نامیدند که می‌توان چنین ترجمه‌اش کرد: «رهایی در جهان دیگر از راه گوش کردن» (۷:۴).

این متن که فرقه‌های بوداییانِ تبت از حدود قرن هشتم آن را تهیه کرده و مورد استفاده

1. Bardo Thodol

قرار می‌دادند، به عنوان نقشه و کتابچه راهنمایی برای جهانِ پس از مرگ به کار می‌رفت. آنان در تأملات خویش، مناطق شگرف آن جهان را کشف کرده بودند، ولی گمان می‌بردند که شعور، هنگام عبور از راه مرگ باشکوه و جلال و هیبت تام و تمام این جهان‌ها روبه‌رو می‌شود.

آیین‌های ترحیم، حدود دو ماه قمری طول می‌کشید. منجمی را دعوت می‌کردند تا با آینده بینی، ترتیبات فلکیِ زمانِ مرگ را مشخص کند. این آینده بینی، نوع آیین‌هایی را که بنا بود برگزار شود و همین طور مکان و زمان دقیق مراسم را تعیین می‌کرد. جسد را در یک مقبره و در وضعیتی مشابه وضعیت جنین قرار می‌دادند و در همان حال تصویر کنده‌کاری شده‌ای از میت را به مدت چهل و نه روز در خانه و یا دیر نگه می‌داشتند. در خلال این مدت از مراسم ترحیم، بازماندگان، خوراک‌ها و نوشیدنی‌ها را به این تصاویر حکاکی شده هدیه می‌کردند، روحانیون برای کمک به میت، کارهای سحر آمیز انجام می‌دادند. پس از پایان این مدت و طی یک مراسم ترحیم پایانی، جسد یا سوزانده می‌شد، یا دفن می‌گشت و یا آن را به حال خود رها می‌کردند.

بوداییانِ تبّت نیز همان‌گونه که رابرت هرتز در بسیاری از دیگر مراسم ترحیم مشاهده کرده، به گونه‌ای با جسد رفتار می‌کردند که نشانگر صعود آن چیزی است که فکر می‌شد پس از مرگ شخص باقی می‌ماند؛ ناگاجودیک‌ها، استخوان‌ها را در زمانی دقیق و مشخص که به گمانشان روح به جهان اموات وارد می‌شود، دفن می‌کردند. استخوان‌ها را با روح یکی می‌شمردند. امّا از نظر بوداییانِ تبت آن چه از یک شخص باز می‌ماند، نه یک روح ماندگار، بلکه یک شعور متحرک است که در مسیری به سمتِ تولد مجدد از بدن بیرون می‌رود. آیین‌های ترحیم، چهل و نه روز طول می‌کشید و به همین منوال گمان می‌شد که کل فرآیند مرگ تا تولد مجدد، ظرف چهل و نه روز تکمیل می‌شود. بدین شکل، برگزاری آیین، بازنمون یک جاودانگی اسطوره‌ای بود که انتقال آگاهی به جسم دیگر را به تصویر می‌کشید.

همان‌گونه که [بین فرقه‌های آفریقایی] هنگام برگزاری مراسم نهایی برای جسد، یک دوره واسط وجود داشت، بوداییان تبت نیز برای عبور آگاهی از مرحله مرگ به تولد دوباره یک دورهٔ میانی را تصور می‌نمودند. گمان می‌شد که در طی این مدت، آگاهی از یک منطقهٔ شگفتِ پراز نورها، صداها و منظره‌های خیره‌کننده و ترس‌های وحشت‌آور سفر کند. آگاهی که بر امواج کرمه‌ای که در زمان حیات در حرکت بوده‌اند سوار است، توسط مناظر جذاب و در عین حال نفرت‌آور و ترسناکِ آن جهان از پای در می‌آید. طوفان‌های کرمه، آگاهی را به این طرف و آن طرف می‌کوبند تا آن‌که در نهایت در رحم یک جسم جدید منحل به ناآگاهی می‌شود.

باردو تدول در درجه اول یک کتاب شعائر و مناسک بود که روحانیان بودایی تبت آن را در مراسمی به کار می‌بردند که متوفی را کمک می‌کرد در زمان عبور از مرحله مرگ به رهایی یا نیروانه دست یابد.(۲)

اما احتمال هم داشت که از این کتاب به عنوان متنی خیال پردازانه و برای تأمل استفاده شود. در این کتاب تعریف‌های گسترده درباره همهٔ چیزهایی که انتظار می‌رود، آگاهی در جهانِ غریبِ پس از مرگ با آن روبه‌رو شود، ارائه شده است. یک شخص می‌تواند در زمان حیات، با تأمل در تصاویر خیالی باردو تدول خود را برای این روبه‌رو شدن‌ها آماده سازد. می‌توان معبد، دیر و حتی خانه را با تصاویری از جهان دیگر زینت داد و آگاهی را با آن آشنا و مأنوس گرداند. اگر فردی آمادگی لازم را پیدا کرده باشد، احتمال آن‌که علایم و صداهای قوی که در عبور از مرحله مرگ احساس می‌شوند، او را از پای درآورند کم‌تر است. در قرن‌های اول تاریخ میلادی، مبلغین مذهبی بودایی، راه‌های تجاریِ بین هند و چین را پشت سرگذاشته بودند و تا سال پانصد برخی از آنان به کشور هیمالیایی تبّت کوچ کرده بودند و فرقه‌های مختلف بوداییان تبّتی، شکل گرفته بود و برخی از آنان قدرت و نفوذ سیاسی قابل ملاحظه‌ای کسب کرده بودند. آنان روش‌های

تأمل را با رسم و رسوم شمنی که در «بون»[1]، دین بومیْ تبّتی‌ها اختراع شده بود ترکیب کردند.(۲۷) بوداییان تبت، نهاد منحصر به فردی به نام «لاما»[2] را هم به وجود آورند. لاما به بود یستوه‌های تناسخ یافته‌ای گفته می‌شد که رهبری دینی و سیاسی جامعه را به عهده داشتند. در صومعه‌های رسمی که تحت حاکمیت مرکزی لاما قرار داشت، راهبان بودایی تبت، فنونی از تأمل را به کار می‌بستند که آنان را از چرخهٔ تولد دوباره رهایی بخشد. کتاب باردو تدودل شامل بسیاری از تخیلّات حاد و شدید می‌شد که کانون و محور این تأملات بود.

اما باردو تدول سفری تخیلی به عالم مرگ هم بود. این کتاب که متنی تخیلی در باب جاودانگی اسطوره‌ای است، همهٔ اموری را که انتظار می‌رود برای شعور پس از جدا شدن از بدن اتفاق افتد حکایت می‌کند. تصوّر بر آن بود که این سفر را سه مرحله است: ۱ـ لحظه مرگ ۲ـ مرحله میانی توهم و پندار ۳ـ فرآیند تولد دوباره. این مراحلِ پس از مرگ، هر یک واقعیت ویژه‌ای هستند به نام «باردو»[3] که شعور از راه آن عبور می‌کند. بوداییان تبت، واژهٔ *باردو* را برای حالاتی از ادراک به کار می‌بردند که غیر از آن واقعیتی باشد که برای آگاهی بیدار معمولی دست می‌دهد. در جریان یک زندگیِ جسمانی سه باردو تجربه می‌شود: یکی در رحم، دیگری در رؤیا و دیگری در تأمل. شعوری هم که از جسد جدا شده است از سه بخش واقعیت (باردو) سفر می‌کند یکی در لحظه مرگ، دیگری در مرحله میانی توهمات و یکی هم در فرآیند مردن برای تولد مجدد.

شعور پس از مرگ از هر سه مرحله عبور می‌کند، ولی در هر مرحله از آن می‌خواهند که هر چه را می‌بیند و یا می‌شنود، بازتاب خود بداند. وقتی شعور با نور و صدای ذات بودا در لحظهٔ مرگ رو در رو می‌شود، به او می‌گویند «آن را خود بدان». هنگامی که شعور در مرحلهٔ میانی توهمات، به بوداهای مهربان یا غضبناک برمی‌خورد به او

---

1. Bon
2. Lama
3. Bardo

می‌گویند: «آنان را خودت بدان». حتی آن هنگام که مورد داوری و مکافات قرار می‌گیرد و در نهایت مجبورش می‌کنند که به جسمی دیگر بازگردد به او سفارش می‌کنند که تصدیق کند که تمام این فرآیند بازتابی از خود او است. به شعور می‌گویند: «آن را خود بدان»، اما شعور که از آزمون‌های اعتراف و تصدیق ناکام بیرون می‌آید، در چرخهٔ تولد دوباره گرفتار می‌شود. شخص در هر لحظه مقیّد است، اما در هر لحظه، فرصت رها شدن هم موجود است. باردو تدول، صرفاً نقشه راه‌های جهان دیگر نیست، بلکه کتاب راهنمایی برای نجات هم هست.

مردن

گمان می‌شد که به وقت پایان یافتن تنفس، آن انرژی که به عنوان نیروی حیاتی و دم مانند، در بدن عمل می‌کند منقبض می‌شود.

این انرژی (که به زبان تبّتی رُلُنگ[1] و به زبان سانسکریت پرانه[2] نام دارد)، در طرف راست و چپ بدن، رو به پایین در عصب‌های روانی حرکت کرده و حیات ستون فقرات و سیستم عصبی را خشک می‌کند. فرآیند مرگ را همچون احساس فشار می‌دانستند، گویا بدن در زمین فرو می‌رود، یک سردی مرطوب، مانند «خاک که توی آب فرو می‌رود»؛ مرگ نوعی گرمای تب آلود است، مانند آبی که در آتش فرو رود؛ و بالاخره، احساسی که از مرگ به دست می‌آید، طوری است که گویا بدن خرد شده و به ذرات تبدیل می‌شود «مانند آتشی که در هوا فرو می‌رود». گمان می‌شد بدن در تجربه مرگ با عبور از میان عناصر چهارگانه، مضمحل می‌شود، گرچه بدن دوباره به عناصر اصلی‌اش تجزیه می‌شود، اما شعور از بدن خارج شده و به سطح جدید و ناشناخته‌ای از تجربه داخل می‌شود.

1. Rlung 2. Prana

چیکای باردو[1]

در لحظهٔ مرگ، آگاهی وارد اولین باردوی پس از مرگ می‌شود که «چیکای باردو» نام دارد. به محض این که آگاهی، بدن را ترک گوید، با یک خلأ تابناک، قوی و پرصدا روبه‌رو می‌گردد. این خلأ محض، از نور و صدا، پرشور و زنده است. متن مقدس این رویارویی را دیدنِ «نور واضح واقعیت» دانسته است. لاما یا مرشد روحانی، در کنار بالین میت قرار می‌گیرد تا یادآور شود که این نور و صدا از ذاتِ نامحدود بودا است. از آن جا که ذات متعالی بودا، خالی از تمام تشخصات و تعینات است، چونان نور و صدایی محض و بی‌تمایز آشکار می‌گردد.

هر چند این تابشِ صدادار توانکاه است، اما شعور را تعلیم می‌دهند که این نور و صدا را ذات و ماهیتِ خود بداند. شخص در این خلائی که در لحظه مرگ به آن داخل می‌شود، امکان آن را می‌یابد که قبول کند شعورش با ذات و ماهیت بودا یکی است، به متوفا خاطر نشان می‌شود که «شعورِ تو درخشان، تهی و غیر قابل انفکاک از حجم عظیم تشعشع است، نه تولدی دارد و نه مرگی و همان نور جاودانه است». اگر شعور دریابد که آن نور و صدا، همان خود اوست، می‌تواند در همین **باردوی لحظهٔ** مرگ، به رهایی از تولد دوباره نایل شود.

نور و صدایِ خالصِ ذات بودا، تمام کرمهٔ گذشته را از میان می‌برد. برحسب اصل کرمه، پیامدهای اعمال گذشته، شعور را ملزم و مقید به تولد دوباره کرده‌اند، اما در طریقهٔ بودا، هدف، رهایی از کل چرخهٔ علت و معلول است. در لحظهٔ مرگ، این رهایی امکان‌پذیر است و بسته به ارزش حاصل از اعمال گذشته نیست، بلکه رهایی عبارت است از تغییر حادّ شعور که به شخص اجازه می‌دهد بدن را ترک کرده و با نور و صدای خالص سرشت بودا در هم آمیزد. همان طور که خورشید، تاریکی را می‌زداید، نور محضِ واقعیت نیز، قید و بندهای کرمه راکه به تولد دوباره می‌انجامد، درهم می‌شکنند.

1. Chikhai bardo

همهٔ آن چه مورد نیاز است، بصیرت می‌باشد. در یک لحظه بصیرت نوعی روشن شدگی به دست می‌آید که رهایی از تولد دوباره را تضمین می‌نماید. اگر شخص قبول کند که آن نو رو صدای محض، روشن شدگی[1] و نمود شعور است، در آن حالتِ تجلّی باقی خواهد ماند. «باردو تدول» لحظه مرگ را خلاصه کرده و چنین می‌گوید:

هنگامی که بدن و آگاهی از هم جدا می‌شوند، تو باید رشحه‌ای از حقیقت خالص را که ظریف، اخگر افکن، روشن، باشکوه و سرشار از ابهّتی خیره کننده است، تجربه کرده باشی... از این رهگذر مرعوب نشو، نترس و تو را وحشت نگیرد. این تابشِ ماهیتِ راستین خود ماست. به آن اعتراف کن. از میانِ این نورافشانی، صدایی می‌آید که صدای طبیعی «واقعیت» است. غرّشی دارد به مثل هزار رعد و برق که هم زمان غرّش کنند. این صدایِ طبیعی خودِ واقعی تو است (۴: ص ۱۰۴).

آن گاه که شخص در حال مرگ است، به او می‌آموزند که به زندگی دل‌نبندد، بلکه به این جوهرهٔ غرش آسا و درخشان «واقعیت» اذعان نماید. شعور که از بدن سر برمی‌آورد، می‌تواند با سرشت حقیقی خود که بودا است در هم آمیزد، شاید در طول زندگی و به هنگام تأمل به این بودا سرشتی اذعان شده باشد، اما بودا سرشتی در لحظه مرگ است که به عنوان واقعیت نهایی مورد تصدیق قرار می‌گیرد. از این رو، این لحظه، یک فرصت عالی برای رهایی فراهم می‌آورد.

گمان می‌شد چیکای باردو که در سفر مرگ، اولین مرحله است، سه روز و نیم طول می‌کشد. شعور مدهوش است و سرگشته در خلأ نو رو صدای خالصِ سرشت بودا، اگر به این نور و صدا تصدیق شود، رهایی به دست می‌آید، اما اکثر افراد بیش از آن در قید و بند «انانیّت»، خواهش‌ها و توهماتند که بتوانند سرشت بودا را «خود» بدانند. آنان به یک هویت فردی، پیوسته و چسبیده باقی می‌مانند و مرعوبِ از آن نور و صدا، از این مرحلهٔ پس از لحظه مرگ، در حالت یک رؤیای پرابهام گذر می‌کنند. و عاجز از تصدیق آن خلأ

---

1. Buddhahood

به عنوان «خود»، همراه با جریان‌های کرمهٔ خود، از اولین باردو به دومین باردو منتقل می‌شوند که در این دومین مرحله برای رها شدن فرصتی بیش‌تر دارند، به شرط آن که بتوانند به صور بودا اذعان نمایند.

لحظهٔ مرگ

بسیاری از سنت‌های دینی مختلف، لحظه مرگ را در سرنوشت شخصِ در حال مرگ، دارای اهمیتی تعیین کننده می‌دانسته‌اند. در برخی از موارد گمان می‌شد آخرین لحظهٔ وضعیت ذهن و یا قلب محتضر، جهتی را که بناست شخص پس از مرگ در پیش گیرد تعیین می‌کند.(۳)

از این رو، فنون و آداب چگونه مردن، جزو رسومات دینی با اهمیت برای آماده ساختن شعور یا وجدان فرد بوده‌اند. گذشته از آن که این فنون به شخص اجازه می‌داده‌اند که آزاد جهان را ترک گوید، فنونی تعیین کننده برای هدایت متوفا در جهان دیگر به راه مستقیم بوده‌اند.

در «باردو تدول» نوعی هنر چگونه مردن ابداع شده که تقریباً به طور کامل نگران شعور شخص است. مرگ را انتقال، یا رهایی و یا جدا شدن شعور از بدن می‌دانستند که در حال تجزیه به عناصر اصلی‌اش می‌باشد. با تبدیل شدن بدن به خاک، آتش، هوا و آب، شعور خارج می‌شود. شعور با سرعت از بدن رها می‌شود تا سرنوشت خاص خود را در پیش گیرد.

از آن جا که بوداییانِ تبت معتقد بودند شعور پس از توقف تمام علائم حیات در بدن، ادامه می‌یابد، در کنار بدنِ میت می‌ماندند تا به هنگام عبورِ شعور به اولین باردو، تعلمیاتی در اختیار متوفا قرار دهند. آیین مرگِ ابداعی بوداییان تبّتی، با مرگ بیولوژیک پایان نمی‌یافت، بلکه با توصیه‌های روحانیان و حاضران به شعور ادامه می‌یافت. از این جهت، برداشت آنها این بود که مرگ در یک لحظهٔ واحد اتفاق نمی‌افتد، بلکه طی یک

فرآیند ممتدِ گذار رخ می‌دهد که در آن فرصت‌هایی در اختیار شعور قرار می‌گیرد تا خود را در واقعیتی دیگر تثبیت کند و خود را از تولد دوباره نجات بخشد.

اولین فرصت برای رهایی در چیکای باردو فراهم می‌آمد. شعور به هنگام روبه‌رو شدن با نور و صدای خالص و بی‌تمایز **سرشت بودا**، می‌تواند با روشن شدگی خود درهم آمیزد و کسب رهایی نماید. از نظر بوداییان تبّت سرشت بودا که روبه‌رو شدن با آن در اولین باردو صورت می‌گیرد، بدن روحانی و نامقید بوداست. در اندیشهٔ فرقهٔ بودایی «مهایانه» جسم روحانیِ بودا، یکی از سه جسم بوداست.(۲۴) در عبورِ شعور از جهان مرگ، هر مرحله با یکی از این سه جسم بودا یکی می‌شود: جسم روحانیِ خالی از شکل، جسم روحانی دارای شکل، جسم جسمانی دارای شکل. بدن روحانی و بی‌شکل بودا «درمه کایه»[1] بدون حدّ است و خالی از همهٔ حالاتی که بر اشیاء زمانی و مکانی عارض می‌شوند. نور و صدای خالص اولین باردو، رمزی است از این بدن ازلی، خالی از شکل و روحانی بودا. فرد بایستی این بدن روحانی و بی‌شکل بودا را که ماهیت بودا یا ذات بودا هم نامیده می‌شود، با خود یکی بداند، از آن جا که شعور نیز در اولین مرحلهٔ مرگ، فاقد شکل است، این فرصت را دارد تا با بدن بی‌شکل و روحانی بودا درهم آمیزد.

این مسأله که درمه کایه به عنوان یک تجربه غیرحسی شگرف از نور و صدا به رمز درمی‌آید، امری معنادار است. در ادارک حسی مرسوم، نور را دیده و صدا را می‌شنویم. دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها از هم جدایند، ولی تصور آنها این بود که شعور در رویارویی با سرشت بودا، نوری شگرف را تجربه می‌کند که صدایی به مانند هزار تندر دارد و صدایی را تجربه می‌کند که درخشان است. در روان‌شناسی ادراک، تجربهٔ دیدن صداها و شنیدن نورها را سینس‌سیا[2] می‌نامند.(۱۸) هر چند این تجربه‌ها نامتعارفند، اما تجربه مرگ هم ممکن است همین گونه باشد و کتاب «باردو تدول» وقتی می‌خواهد این تجربه

1. Dharma _ Kaya.
2. Synesthesia

را به رمز در آورد آن را ترکیب و بر ساخته‌ای غیرعادی از نور و صدا توصیف می‌کند.

در تحقیقاتی که در دوره‌های اخیر در باب تجربه‌های نزدیک به مرگ (NDE) به عمل آمده است، برخی از پژوهش‌گران استدلال می‌کنند که گزارش افرادی که پس از مرگ بالینی، شعور خود را به دست آورده‌اند با تقریر باردو تدول مشابهتی قابل ملاحظه دارد. به ویژه تجربهٔ صدا و نور مورد توجه فراوان قرار گرفته است. عده زیادی از آنان که مرگ بالینی را پشت سر گذاشته‌اند گزارش نموده‌اند که در لحظه مرگ صدای زنگی بلند و یا صدایی زنگ‌دار را شنیده‌اند. آنان که اغلب احساس می‌کرده‌اند از راه یک خلأ و یا درون یک تونل طولانی و تاریک حرکت می‌کنند، تجربه‌های شگرف هم از نور داشته‌اند؛ مثلاً یکی از این افراد به «ریموند مودی»[1] گزارش کرده که او «یک نور واضح شفاف و خالص» را دیده است. او با تأکید بر این که این نور با هیچ یک از چیزهایی که روی زمین دیده می‌شوند شباهت ندارد، نتیجه می‌گیرد که این نور «نور فهم کامل و عشق کامل است» (۱۹).

مایکل سابوم[2] متخصص قلب که تا حدی شیوهٔ علمی کنترل شده‌تری را به کار بسته است، دریافته که در بیش از پنجاه درصد از تجاربِ این گونه افراد، تجربهٔ نور هم وجود دارد. یک اعدامی پنجاه و شش ساله، اهل فلوریدا از شناور شدن به سمت منبعی از نور سخن می‌گوید: «این شعاع نور را از سر گذراندم... این نور بسیار درخشان بود و هر چه نزدیک‌تر می‌شدیم درخشش آن بیش‌تر می‌شد، این نور کور کننده بود.» یک فروشنده چهل و پنج سالهٔ فراورده‌های دارویی که به حمله قلبی مبتلا شده، نوری را تجربه کرده که آن را با خورشید که بر ابرها می‌تابد، آن‌گونه که از هواپیما دیده می‌شود، مقایسه نموده است. یک مکانیک پنجاه و چهار ساله، این درخشش را نه مثل نوری که از یک منبع تشعشع کند، بلکه مانند از میان رفتن یک‌بارهٔ تاریکی می‌داند. وی گزارش می‌کند:

این نور چنان تام و کامل بود که تو به نور نگاه نمی‌کردی، بلکه داخل نور بودی.(۶)

---

1. Raymond Moody.

2. Michael Sabom

آیا این تجارب از نور با تجربه‌ای که در «باردو تدول» شرح شده یکی است؟ آیا آن اعدامی، فروشنده و مکانیک، در لحظه مرگ، همان رویارویی را داشته‌اند که بوداییان تبت پیش‌بینی می‌کنند؟ مطمئناً یکی از تفاوت‌ها به زمینه‌ای مربوط می‌شود که طبق گزارش‌ها، این تجارب در آن واقع شده‌اند. رویارویی بودایی تبتی با نور و صدای سرشت بودا تجربه‌ای است که (در طول حیات) از راه تأمل برای آن آماده گشته است و روحانیان و ملازمانشان هم او را در این مسیر راهنمایی کرده‌اند، نه این که یک واقعهٔ نزدیک به مرگ و غیر منتظره باشد. به دیگر بیان، این تجربه برای او جزئی است از یک چرخهٔ آیینی کامل که عمری تأمل و آداب دینی چگونه مردن را شامل می‌شود. تفاوت دوم را می‌توان در نمادپردازی «باردو تدول» جست و جو کرد که روبه‌رو شدن با بدن بی‌شکل و روحانی بودا را با نور و صدا به وصف درآورد. چرا که این تجربه، تجربه‌ای است که نمی‌توان آن را شرح کرد. علت این که این تجربه را نور و صدا نامیده‌اند ـ به ویژه نوری که شنیده می‌شود و صدایی که دیده می‌شود ـ شاید راهی بوده برای بیان این مطلب که این تجربه چنان خارق العاده است که از دسترس شرح و وصف به دور است. در عین حال، تحقیقات مربوط به تجارب نزدیک به مرگ، این احتمال وسوسه‌انگیز را مطرح می‌کند که تحقیقات علمی توانسته است پیش‌بینی‌های بوداییان تبت را تأیید کند که لحظه مرگ، یک تجربه قوی از نور و صدا را در بر می‌گیرد.

مراحل بعدیِ پس از مرگ هم با بدن‌های بودا، آن گونه که در اندیشه فرقهٔ مهایانهٔ بودایی و فرقه تبّتیِ بودایی پرورده شده است، منطبق می‌باشد.

توهمات

گمان بر این بود که شعور پس از عبور از مرحله اول، وارد یک دوره میانی، یعنی دورهٔ توهمات می‌شود که طولانی‌تر است و «کونیدباردو»[1] نام دارد.

1. Chonyid bardo.

مشخصه این دومین مرحله، بدن روحانی و صورتمند بودا یا سامبهوگاکایه بود و عملاً برداشتشان این بود که در این مرحله صور فراوان و متشخص بوداهای روحانی تجلی می‌یابد. در مرحله واسط پس از مرگ سر و کار شخص با این صور است. این «بودیستوه‌ها» که صورت‌هایی باشکوه و زیبا، اما گاهی ترسناک به خود می‌گرفتند، بدن روحانی و دارای شکل بودا بودند. در مرحله دوم، خود شعور قالب یک بدن اندیشمند را به خود می‌گیرد. این قالب در سفر شعور از خلال جهان دیگر پس از مرگ، مرکب او است.

در این دورهٔ میانی، تجربه‌ها، کیفیت یک رؤیای گسترده را به خود می‌گرفتند، با تصاویری زنده و پر احساس که بازتاب شعورند و چنان می‌نماید که واقعی‌اند. از آن جا که شعور در بدنی اندیشمند سفر می‌کرد، دیگر جای آن نبود که از این اشباح بترسد. آنها نمی‌توانستند او را بکشند، چرا که او پیشاپیش مرده بود. شعور، برای کسب رهایی، تنها باید به اینها اعتراف کند.

با این همه امکان دارد که شعور دوباره اعتراف نکند که این پندارهای دومین باردو نمودند ممکن است چیزهایی که در این مرحله می‌بیند او را به تعجب بیندازد یا سراسیمه و آشفته کند و یا حتی وحشت زده نماید. از این رو، کتاب «باردو تدول»[1] شخص را پند می‌دهد که در این مرحله میانی توهمات، هر آن چه را که دید، تجلی و انعکاس شعور بداند. در کتاب آمده: «همه اموری که به آن برمی‌خوری ـ صداها، نورها و یا شعاع‌ها، هیچ یک از این سه، نمی‌توانند به تو صدمه بزنند: تو دیگر نمی‌توانی بمیری، کافی است تو بدانی این اشباح، صور خیالیِ خود تواند» (۴: ص ۱۰۴). شعور اگر تمام این ظهورات را باز نمودهای خود بداند، احتمال هست که در «کونیدباردو» از تولد مجدد رهایی یابد، ولی اگر شعور نتواند به این مسأله اعتراف نماید، مسیر خود به سمت تولد دوباره و بازگشت به کالبدی دیگر در جهانی دیگر را ادامه خواهد داد.

1. Bardo Thodol.

کونیدباردو

در چهارمین روز پس از جدایی از بدن، وقتی شعور از بهت و حیرتِ خود که «چه رخ داده؟» بدر آید، به دومین مرحله خود در آخرت وارد می‌شود. کونیدباردو در اطراف بدن اندیشمند، که اینک شعور درون آن جای گرفته، می‌چرخد و می‌پیچد. قبل از آن که شخص بتواند احساسی از جهت داشته باشد، صورت‌های الوهی بودا از تمام جهات بر او ظاهر می‌شوند. بوداهای شکوهمند و مهربان از غرب و شرق، و شمال و جنوب و مرکز ظهور می‌یابند. در هر یک از این ظهورها، شخص فرصتی می‌یابد تا کسب رهایی کند. شخص می‌تواند با صوری که بر اوظاهر می‌شود درهم آمیزد و بدین سان از تولد دوباره رهایی یابد.

اما در همان حال که صور بودا جلوه می‌کنند، نورهای رنگین و تیره که سمبل جهان‌های شش گانه خواهش‌ها هستند ـ که شخص ممکن است در آن تولدی دوباره یابد، ـ نیز جلوه‌گری می‌کنند و شعور را وسوسه و اغوا می‌نمایند که به تولدی دیگر بازگردد. نور سفید بهشت‌ها، نور خاکستری و دودی رنگ جهنم‌ها، نور قرمز اشباح، نور سبز شیاطین، نور آبی رنگ عالم حیوانات و نور زرد رنگ جهان انسان، این شش نور رنگین از «لوکه‌های» تولد دوباره آمده‌اند و باز به همان جا برمی‌گردند.

شعور اگر به این نورها جذب شود، چرخش آن به گرد چرخهٔ دردهای انسانی ادامه خواهد یافت، از این رو کتاب باردو تدول شخص را ترغیب می‌کند که به نورهای جذاب و رنگارنگِ «لوکه‌ها» بی‌اعتنا باشد. شعور می‌باید بر درخشش رنگین‌کمانی صورت‌های بودا که در دومین باردو جلوه نموده‌اند، تمرکز نموده و بدین سان در مقابل کشش به سمت این نورها مقاومت نماید.

در این دومین مرحلهٔ پس از مرگ، عاملی جدید به نام ایمان مطرح می‌شود. اقتضای لحظه مرگ، اعترافی خالص و از سر آگاهی به بودا سرشتی بود، اما در دومین مرحله خاصّه‌ای به نام ایمان، فرصت‌هایی را برای رهایی عرضه می‌دارد. شعور می‌تواند با

سرسپردگیِ عاشقانه به صور الوهی بودا که جلوه نموده‌اند، باز هم با استمداد از لطف آنان به روشن شدگی دست یابد. این بوداهای عطوف و مهربان در این دومین باردو، یکی پس از دیگری پیش می آیند و رهایی را عرضه می‌کنند. شعور می‌تواند با نگاه کردن به «رشحات نور رحمت» و از راه ایمان با این بوداها درهم آمیزد.

این صور الوهی بودا، گرچه در شعور احساس آزادی بخش سرسپردگی و عشق را بیدار می‌کردند، با وجود این، توضیحی که در مورد خود آنها ارائه می‌شد این بود که اینها صورت‌هایی روحانی‌اند که نمودی مجدد از شعور خود شخص است. بوداهای مهربانی که جلوه می‌کردند، همه نمودهای مجددی از قلب شخص بودند، تجلیاتی از لطف عاشقانه که می‌شد مورد تصدیق و پذیرش قرار گیرد. اما این صور بوداگون، علی‌رغم تمام بزرگی و شکوهشان، توهماتند و نمودهای دوبارهٔ شعور؛ باردو تدول، مکرر در مکرر اندرز می‌دهد که «آنها را خود بدان». به مانند سرشت بوداکه در لحظه مرگ دیده می‌شد، صور روحانی بودا نیز با جوهرهٔ خالص شعور یکی بودند. شعور با تصدیق به خود در صور بودا، از تولد دوباره رهایی می‌یافت.

باردوی دوم از راه ایمان، دل‌بستگی و یا عشقی که متوجه صور بودا می‌شد، فرصت‌هایی بسیار برای تحصیل رهایی فراهم می‌آورد. افسوس که بیش‌تر افراد از یکی دانستن خود با صور بودا در می‌مانند. در هر یک از جلوه‌های یک بودای مهربان، شعور از شکوهی که از خود اوست عقب می‌نشیند. شعور که هنوز به یک هویت شخصی خودمدارانه پیوسته است، نمی‌تواند دریابد که او خود یک جلوهٔ رئوف بودایی است که نجات از چرخهٔ تولد دوباره را به خود عرضه می‌دارد.

نشانه‌های پیوند با یک هویت شخصیِ خودمدار، عواطفی، چون خشم، غرور، حرص، حسد و غیره هستند که شعور را از صور بودا جدا می‌کنند. این‌ها مانند حصارهایی هستند که حافظ علایق شخصی شعورند، و در همان حال راهش را بر رهایی نهایی سد می‌کنند. در هر یک از جلوه‌های یک بودای مهربان، یک احساس شخصی از

خودخواهی و خودمداری، راه را بر شعور سد می‌کند و مانع آن می‌شود که با نورهای رنگین کمان شکل صور بودا درهم آمیزد.

در حالی که کل باردو به رنگ آبیِ سیر در حال درخشش است، صورت الهی بودای «ویرو چانه»[1] به ناگهان از مرکز آن ظاهر می‌شود، در حالی که نوری خالص به رنگ سفید آبی گون از آن ساطع است. این بودای الهی با شکوه روی شیری نشسته، چرخ هشت پرهٔ حکمت بودا را در دست دارد. هر یک از بوداهای الهی ملکه‌ای دارند. همسر بودای «ویروچانه» هم که مادر جایگاه بهشتی است، او را همراهی می‌کند. در متن مقدس آمده است: آن حکمت از بطن ویرو چانه‌های پدر و مادر به بیرون می‌جهد و با نوری چنان درخشان که تو به سختی می‌توانی به آن بنگری، به تو برمی‌خورد (۴: ص ۱۰۶).

گویی این که این نور حکمت از حدّت و شدتی توان کاه برخوردار است، اما از شخص خواسته شده که با ایمان عمیق به آن بنگرد و از سر خلوص، رحمت نجات بخش ویروچانه را طلب نماید. شعور می‌تواند با نیایش متواضعانه در هاله‌ای از نور رنگین کمانی، در قلب و ویروچانه بیامیزد و روشن شدگی را تحصیل کند.

اما در کناری نور سفید و مات بهشت‌ها در ارتعاش است که شعور را اغوا و وسوسه می‌کنند. کتاب تحذیر می‌کند: «به آن جا منگر» آن راه به تولّد دوباره می‌انجامد. در این مرحله، نور لوکهٔ بهشتی از لطف نجات بخش بودای خدا و مهربان ساطع می‌شود. بعدهاست که این نور، شعور را به عقب و به تجسمی دیگر می‌راند.

شعور با تکیه بر عشق به بودای الهی می‌تواند به رهایی دست یابد، اما احتمالاً این کار را نخواهد کرد. احساسی چون ترس، وحشت و خشم می‌تواند، راه شخص را بر اذعان به صورت بودا و در آمیختن با آن سد نماید. ممکن است شعور جهت حفاظت از احساس هویت فردی و متشخص، سعی کند از بودای الهی بگریزد. در این حالت از کرمهٔ گذشتهٔ شخص، خشم سر برمی‌کشد و شعور که نمی‌تواند خود را از این تأثیر

1. Vairochana.

کرمه‌ای خلاص کند، به پیش رانده می‌شود تا سفرش را از راه جهان آخرت ادامه دهد.

اما شعور که خشم، این احساس بشری، راهش را بر رهایی سد کرده، روز دیگر با بودای الهی وجر ـ ستوه[1] روبه‌رو می‌شودکه از شرق سوار بر فیلِ حاملِ تخت پادشاهی به پیش می‌راند. وجرستوه طاقهٔ درخشان روشنایی را در دست دارد که نور سفید و خالص فرزانگی که به آیینه شبیه است، از آن ساطع است، در حالی که گرداگرد او را همسر و فرزندانش، چونان مجموعه‌ای از بوداهای ربانی در برگرفته‌اند، لطف نجات بخش خویش را به کسانی که به او اعتراف کرده و پناه برند، ارائه می‌کند. متن مقدس، شعور را ترغیب می‌کند که از نور این صورت الهی بودا نگریزد، بلکه به آن ایمان آورد. شعور، اگر اقرار کند که این بودای مهربان نمود مجدد خود اوست، می‌تواند با در آمیختن با صورت مهربان او به کسب رهایی نایل شود. ولی احتمال آن هست که نور دودی، خاکستری و تیره رنگی که درگوشه‌ای در ارتعاش است و از لوکهٔ جهنم ساطع شده، او را وسوسه کند، بار دیگراحتمال آن هست که شعور تلاش کند از هویت فردی و جداگانهٔ خود دفاع نماید. در حالی که شعور سوار بر جریان‌های کرمهٔ خود است و می‌کوشد بگریزد، خشم به غرور تبدیل می‌شود.

روز بعد شعور، با صورت با عظمت و جلال بودایی به نام رتناسامبوا[2] روبه‌رو می‌گردد که سوار بر اسب از جنوب می‌آید و جواهر حکمت و فرزانگی را در دست دارد. باز هم همسر و خانواده بودای مهربان، او را همراهی می‌کنند، این بودا به هر شعوری که با سرسپردگی مهرآمیز با وی درهم آمیزد، نجات را عرضه می‌کند، اما بار دیگر یک نور لوکه‌ای ـ این بار یک نور تیره رنگِ زرد و آبی جهان انسانی از گوشه‌ای جلوه‌نمایی می‌کند تا شعور را بفریبد. لوکه، نشانهٔ احساس بشری غرور و انانیّت است که شعور را وسوسه می‌کند تا به گذشته و تولد دوباره بازگردد. باز احتمال آن هست که شعور به جای آن که با اعتراف و یا باایمان با بودای الهی درهم آمیزد، به هویت فردی و

1. Vayra Sattava
2. Ratna - Sambhava

جداگانهٔ خود چنگ زند. شعور در تلاش برای فرار از این بودای مهربان، به عواطف فردی گره می‌خورد که راه ایمان را سد کرده و مانع رهایی می‌شود.

روز بعد هنگامِ سپیده دم احساس حرص سر برمی‌آورد. در این روز بودای الهی «آمیتابه»[1] ظاهر می‌شود که بر تختی طاووس نشان نشسته و نیلوفری آبی رنگ در دست دارد و در حالی که خانواده خدایی او، همراهی‌اش می‌کنند، نجات را به انسان عرضه می‌کند. از گوشه‌ای نور قرمز و مات جهان اشباح ـ لوکهٔ پرتا[2] یا اشباح گرسنه ـ به رنگ تیره، اما وسوسه‌انگیز می‌درخشد. در لوکهٔ پرتا، اشباح به خواهش‌هایی جانکاه دچارند، اما برای ارضای آن راهی در پیش ندارند. این جهان، جهان حرصی است که همه چیز را فرسوده می‌کند. اگر این احساس بتواند راه شعور را سد نماید، شعور از آمیخته شدن با صورت بودایی «آمیتابه» و دریافت مرحمت نجات بخش این بودای مهربان باز می‌ماند. شعور غرق در ترس، وحشت و حرصِ خود خواهانه می‌کوشد تا فرار کند. اما کرمهٔ او و انانیّت‌اش، او را در دام باردو مقید نگاه می‌دارد. وقتی حرص به حسد تبدیل شد، شعور به مرحله پنجمین و آخرین رویارویی با صورت الهی بودا وارد می‌شود. در این روز است که بودای آموگا سیدهی[3] آشکار می‌شود، او نیز در حالی که بر پرنده‌ای افسانه‌ای سوار است و رعد و برق در دست دارد و خانواده‌اش گرداگرد او را فرا گرفته‌اند، مرحمت را عرضه می‌کند، اما نور سبز و تیره‌رنگی که از لوکهٔ دیوها ـ جهان آسوراس‌ها ـ ساطع است، شعور را که در رشک و حسد و انانیّت پیچیده شده اغوا کرده و به خود جذب می‌کند. همچون روزهای قبل، شعور نباید به آن جا بنگرد بلکه تنها به اعتراف و ایمان به بودای الهی و منور عنایت داشته باشد. شعور می‌تواند با عشق، به جلوهٔ نورانی بودا درآمیخته و به رهایی نایل شود.

از آن‌جا که احتمالاً شعور از انجام این کار عاجز می‌ماند، تمایلات خودخواهانه و

---

1. Amitabha
2. Preta
3. Amogha - Siddhi.

پستش او را به پیش می‌رانند. روز بعد آخرین فرصت را در اختیار شعور می‌نهند. آن پنج جلوه بودایی به یکباره در نور شکوهمندِ رنگین کمانی خویش ظاهر گشته و یک فرصت دیگر در اختیار شخص قرار می‌دهند تا لطف و رحمتشان را دریافت دارد، ولی هم زمان نور لوکه‌ها ـ که اینک عبارتند از نور آبی و تیره جهان حیوانات به همراه نورهای جهان‌های دیوان، اشباح، انسان، جهنم و بهشت ـ در کناری درخشش آغاز می‌کنند. کتاب از انسان‌ها می‌خواهد که «به آن جا منگرید» و به انسان می‌آموزد با خلوصی که حاصل نیایش، سرسپردگی و عشق است، با نور رنگین کمان شکل بوداهای مهربان درهم آمیزد و در کونید باردو، روشن شدگی رهایی بخش را کسب کند.

باردوتدول، بوداهای مهربان را بازتابی از قلب خود شخص می‌داند. اینها تجلیاتِ عشق الهی هستند که رهایی از تولد دوباره را مژده می‌دهند، اما شعور که از اقرار به آن کوتاهی می‌ورزد، مجبور می‌شود که سفر خود به سمت تولّد دوباره را ادامه دهد.

به ناگهان لطف و رحمتی که شعور با آن مواجه بود تغییر یافته و به رویارویی خشن و هولناک با خدایان پنجاه و هشت‌گانه شعله‌ور، تبر به دست، خون آشام و غضبناک تبدیل می‌شود. این صورت‌های بودایی وحشت‌آور به مدت دوازده روز شعور را مورد هجوم قرار می‌دهند. اگر شکوه بهت‌آور بوداهای مهربان ایجاد خوف می‌کرد، این بوداهای غضبناک چنان وحشت‌آورند که در وصف نمی‌گنجد. آنها شعور را در حالی که با وحشتی جانکاه رو به روست، در سراسر باردو تعقیب می‌کنند.

اما این بوداهای خوف آفرین چیزی نیستند جز همان بوداهای مهربان که به صورت‌هایی دیگر ظاهر شده و شعور را با وحشت و سرآسیمگی به سمت تولّدی دوباره می‌رانند. این صورت‌های بودایی غضبناک و کینه‌توز هم، به مانند بوداهای مهربان، نمودهای دوباره شعورند، اما این بار بازتاب‌های عقلند و نه قلب. باز هم رهایی دردسترس است. اگر شخص اعتراف کند که این بوداهای وحشت‌زا، بازتاب‌های شعور خود اویند، می‌تواند به روشن شدگی رهایی بخش دست یابد.

در کتاب باردوتدول آمده است: «هنگامی که پنجاه و هشت خدای خون آشام که از دماغ خود تو نشأت می‌گیرند، بر تو ساطع می‌شوند، اگر تو آنها را درخشش عقل خودت بدانی... به روشن شدگی نایل خواهی شد.» (۴: ص۱۴۶) اعتراف در این جا ممکن است مشکل‌تر باشد، چرا که این بوداها، شعورِ در حال فرار را تعقیب و تعذیب کرده، و می‌ترسانند. با وجود این باز هم می‌شود در ورای کینه، عطوفت را شناخت و از راه این شناخت به رهایی نایل آمد.

از آن جا که در این نقطه، شناختِ رهایی بخش، بسیار سخت و مشکل شده است، بیش‌تر افراد به باردوی بعدی سوق داده می‌شوند که آنان را برای تولدی دوباره آمده می‌سازد. پس از آن که شعور در سراسر کونید باردو توسط بوداهای وحشت‌آفرین مورد تعقیب قرارگرفت، احتمالاً عقیدهٔ تولد دوباره را جذّاب خواهد یافت، چون هر چند زندگی در قالب یک بدن رنج‌آور است، اما حداقل امری مأنوس است.

حیات ذهنی پس از مرگ

در مرحله دومِ پس از مرگ، همه چیز پندار وتوهم است. صورت‌های بودایی از آن رو آشکار می‌گردند که بازتاب‌های شعورند. بوداهای مهربان از قلب و بوداهای غضبناک از ذهن سرچشمه می‌گیرند. فارغ از این که چقدر جذاب و یا نفرت آور باشند، باید آنها را به عنوان بازتاب مورد تصدیق قرار داد. شعور با اعتراف به این که این بوداها بازتابند، هرگونه جدایی میان خود و سرشت بودایی خود را ذوب می‌کند. شعور، با اقرار و ایمان و با آمیختن با انوار رنگین کمانیِ صور بوداگون، در روشن شدگی خود ذوب می‌شود. صورت‌های بودایی گرچه توهمند، ولی در عین حال پس از مرگ، رحمتی نجات‌بخش را به شخص عرضه می‌دارند و فرصت‌هایی فراهم می‌آورند تا شخص هرگونه احساسی را از هویت ماندگارِ فردی و دلبستگیِ خودخواهانه که شعور را به چرخه تولد دوباره مقید می‌دارد، به کناری نهد.

از این رو، نجات با تغییر حادِ شعور فراهم می‌آید. در باردوی توهمات، شعور برای آن که رها گردد، باید هرگونه احساسی را از هویت شخصی جداگانه به کناری نهد؛ باید خود را رها کند تا نجات یابد. اگر رهایی از چرخهٔ تولد مجدد، نوعی نجات است، این نجات، نجات از توّهمِ آخرین است ـ توهم برخوردار بودن از هویت فردی. احساسات خودمدارانهٔ غرور، خشم، حرص و حسد، این توهم را که انسان، شخصی ویژه و جدا است تقویت می‌نمایند. اینها گناهانی است که لازم است شعور از آن رهایی یابد و این در صورتی فراهم می‌آید که به گونه‌ای حادّ به ذات روشنی یافته بودایی خود تبدّل یابد. هنگامی که یک هویت جداگانه ذوب می‌شود، همهٔ آن چیزی که باقی می‌ماند، آزادی روشن شده از چرخهٔ تولد دوباره است؛ یک بودای رها گشته.

اگر توهمات ظاهرشده در دومین باردو، همه باز نمودهای شعورند، چگونه به شعور راه یافته‌اند که پس از مرگ فرا افکنده می‌شوند؟ یک جواب به سؤال ممکن است این باشد که شخص پس از مرگ چیزی را فرافکنی می‌کند که در زمان حیات، وجهه همت خود قرار داده است. می‌توان شعور را چیزی دانست مثل یک پروژکتور، که وقایعی را که در زمان زندگی فیلم برداری شده، نشان می‌دهد؛ به دیگر بیان، توهماتی که شخص پس از مرگ به آن برمی‌خورد تصاویر، علائم، اصوات، امیدها و ترس‌هایی هستند که در زمان حیات، شعور را به خود مشغول می‌داشته‌اند. می‌توان گفت الگوی تجربهٔ پس از مرگ از لحظه مرگ تا عبور از دورهٔ واسط توهمات و سپس آمادگی برای تولد دوباره، برای همه یکسان است. اما مفهوم دقیق علائم و اصوات را همان شعوری تعیین می‌کند که پندارهای مربوطه فرافکنی‌های اوست.

بوداییان تبّت در مورد تصاویر پنج بودای مهربان تفکر می‌کردند و در طول یک عمر ریاضت کشی، دربارهٔ صورت‌ها، نمادها و هر چیزی که با آنها در پیوند بود، به تأمل می‌نشستند. مجسمه‌های رنگین پنج بودای مهربان را در شاه‌نشین دیر قرار می‌دادند. نقش‌های زنده‌ای که صورت‌های بودا شکل را نشان می‌داد، برای ایجاد تمرکز به کار

می‌رفت. بدین شکل شعور آمادگی پیدا می‌کرد تا آن چه را پس از مرگ با آن رو به رو می‌شود تصدیق کند. و حتی بیش از آن شعور آمادگی پیدا می‌کرد تا آن چه را می‌بیند فرافکنیِ خود بداند. اگر شعور این بازنمود را باز نمود بداند، از تارهای توهمی که آن را به جریان تولد دوباره بسته است، رها می‌شود.

اگر از این ملاحظات مربوط به بازنمودهای پس از مرگ، یک گام پیش‌تر گذاریم شاید بشود گفت نوع تربیتی که شعور در زمان حیات دریافت داشته، محتوای توهمات فرافکنی شده را تعیین می‌کند. اگر آگاهی با ریاضت‌های منظم پرورش یافته باشد، احتمال آن هست که توهماتِ پس از مرگ وی، با تمرکز بیش‌تری ظاهر شوند.

اما این امر امکان این را هم که تربیت‌های مختلف، فرافکنی‌های متفاوتی از آگاهی را پس از مرگ به بار آورند، مطرح می‌کند. می‌توان انتظار داشت که یک بودایی تبتی، تصویر بودا را تجربه کند و یک مسیحی با تصویر مسیح روبه‌رو شود، یک هندو، تمثال هندویی، یک مسلمان تمثال اسلامی و همین‌طور. به بیان دیگر، هر سنت دینی، یک آگاهی را آمادهٔ آن می‌سازد که پس از مرگ مفهوم‌های مختلفی را از خود فرافکنی نماید.

ظاهراً از باردوتدول برمی‌آید که تجارب پس از مرگ، به دین و یا فرهنگی که آگاهی در آن پرورش یافته مرتبط است، آن گونه که یک بودایی تبتی قرن بیستمی یادآور شده «تصاویر خیالی باردو بر حسب آن سنت دینی و یا فرهنگی که دریافت کننده در آن رشد کرده است، با هم متفاوتند، اما قوه محرکه‌ای که در زیر آنها نهفته، در مورد همه انسان‌ها یکسان است». (۴۶: ص ۵۷) الگو و تصویر ممکن است یکی باشد، اما مفهوم دقیق آن در سنت‌های دینی مختلف، متفاوت است.

آشکارا برای برخی از سنت‌های دینی مشکل است که قبول کنند خدا، یا خدایان، منجیان و یا قدیسان آنها، صرفاً توهماتی است که شعور انسانی آن را فرافکنی کرده است. برخی از سنت‌های دینی اصرار دارند که خدایان آنان از واقعیتی بنیادی برخوردارند و بر ایشان مشکل است که این ادعای بوداییان تبت را که این خدایان چیزی

جز باز نمود نیستند بپذیرند. با این همه، این ادعا در جاودانگی اسطوره‌ای بوداییان تبت که در باردوتدول عنوان شده، دارای جنبه‌ای محوری است. آگاهی با اعتراف به این که این صور الهی، فرافکنی‌هایی اویند، از این توهم قید آفرین که او یک هویت فردی مشخص و جداگانه است رها می‌شود. او با چنین تبدلی در آگاهی، یک رهایی جاودان به دست می‌آورد، خدایان را و خود را که پندارهایی بیش نیستند، می‌شکند تا به واقعیت آزادی فراگیر از تولد دوباره دست یابد.

از سر کنجکاوی و به عنوان پی‌نوشتی بر پندارهای پس از مرگ که در باردوتدول شرح شده است، بد نیست تئوری حیات اُخروی صرفاً ذهنی را که «اچ. اچ. پرایس»[1] فیلسوف، مطرح داشته مورد ملاحظه قرار دهیم. پرایس در سال ۱۹۵۳ مقاله‌ای تحت عنوان «خلود وایده جهان دیگر» چاپ کرد و در آن عنوان داشت رؤیاها می‌توانند مدلی برای تجربه در جهانِ پس از مرگ باشند. پرایس، که تمثیلاتش را از خواب بینی استنتاج کرده می‌گفت: می‌توان تصویری موزون و سازگار را از حیات پس از مرگ تخیل نمود. اگر تجربهٔ پس از مرگ با تجارب ذهنی زمانِ رؤیا مشابه باشد، پس آن تجربه هم پندارهایی است که آگاهی، آن را فرافکنی نموده است.

عالم پس از مرگ، مانند عالم رؤیا عبارت خواهد بود از عالم تصاویر ذهنی و تجربه عبارت است از جریان داشتن آگاهی. اگر آگاهی، همان طور که در رؤیا به فرافکنی تصاویر ذهنی می‌پردازد، پس از مرگ نیز به این کار ادامه دهد، ممکن است باز هم احساس زنده بودن را داشته باشد. شخص که این تصاویر را به عنوان تصاویری واقعی تجربه می‌نماید، ممکن است حتی نفهمد که مرده است. تصاویر ذهنی باز هم اساس و مبنایی می‌شوند برای اینکه شخص حتی پس از مرگ احساس کند زنده است.

استدلال پرایس این است که چنین جهان تخیلی، به همان مقدار از واقعیت برخوردار است که جهان فعلی. علایم، اصوات و تجارب مأنوس خواهند بود، چرا که

1. H. H. Price

فرافکنی‌هایی از آگاهی خود شخص هستند، اما این فرافکنی‌ها، مبتنی بر خاطرات شخص قبل از مرگند. از آنجا که مرگ، پایان تجربهٔ زندگی است، شخص با هیچ تصویر جدیدی رو به رو نخواهد شد. حافظه، موادی خام از تصورات رافراهم می‌سازد که به کمک آن یک آگاهیِ ادامه یافته می‌تواند تجربهٔ خود را پس از مرگ فرافکنی نماید. به تعبیر دیگر، تجربهٔ آگاه بودن از خیالاتی که فرد در طول زندگی با آن سر و کار داشته است، ادامه خواهد یافت.

ولی در این جهان خیالی پس از مرگ، لازم نیست تجربه صرفاً نمایش مجدد تجربه‌های گذشته باشد، این تصورات ممکن است تغییر یابد و خواهش‌های شخص، آن رابه شکلی جدید بیاراید. بدین طریق، تجربهٔ پس از مرگ شاید یک فرآیند مستمّر از کام بخشی باشد که طی آن، تصاویر برای ارضایِ امیال فرافکنی می‌شوند. مواد خام این جهان خیالی ممکن است از خاطره بیایند، اما امیدها، انتظارات و آرزوهای شخص، شکل این تصورات را تعیین می‌کنند. شاید ترس‌های شخص هم در آرایش تصاویر نقش داشته باشند. همانگونه که مواد رؤیاها از خاطره می‌آیند، تجربه ذهنی در چنان جهان خیالی پس از مرگ، از خاطره نشأت خواهد گرفت، اما میل و خواهش شکل آن را تعیین خواهد نمود. بقا در این جهان خیالی عبارت خواهد بود از استمرار یک آگاهی قائم به ذات که پس ازمرگ تجربه خود را فرافکنده است.

البته بقا در چنین جهان ذهنی فرافکنی شده، رابطه با اذهان دیگر را مسأله‌ای حل نشدنی می‌کند. اگر تمامی تجارب صرفاً فرافکنی‌های آگاهی‌اند که تنها همان آگاهی می‌تواند آن را ببیند و بشنود، چگونه دو ذهن که هر یک دارای جهان اخروی متفاوتی هستند، می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار سازند؟ شاید نوعی ادراک فرا حسی، حفره میان جهان‌های ذهنی را پرکند و وسیله‌ای برای ارتباط تله پاتیک فراهم سازد. «اچ. اچ. پرایس» از امکان چنین ارتباط تله پاتیکی که اجازه می‌دهد در میان جهان‌های مختلف و مستقلی که افراد، پس از مرگ اشغال می‌کنند، تأثرات ذهنی مشترکی وجود داشته باشد

دفاع می‌کند. پرایس حتی تصور می‌کند که امکان دارد افراد متشابه الذهن که خاطرات و خواهش‌های آنان به حد کافی مشابه هست که جهان‌های خیالیِ قابل برای زندگی پس از مرگ فراهم سازد طیف متنوعی از جهان‌های مشترک را بنا نهند.

این آخرت صرفاً ذهنی که «اچ. اچ. پرایس» تصویر نموده، از برخی جهات با تجربهٔ حیاتِ اخروی که باردوتدول پیش‌بینی نموده، مشابه است. اول آن که همهٔ تجارب، فرافکنیِ آگاهی شخصند. هر چیزی را که دیده یا شنیده می‌شود، می‌توان فرافکنی دانست، اگر چه احتمالاً شخص آن را فرافکنی نداند، دوم آن‌که مواد خام این فرافکنی‌ها از خاطره فراهم می‌شود و به ویژه از تصوراتی که شخص در خلال زندگی با آن سر و کار داشته است، قاعدتاً خاطرهٔ کسی که در چار چوب سنت مذهبی و فرهنگی بوداییان تبت پرورش یافته، تصوراتی زنده از بوداهای غِضبناک و مهربان را که در کانون تأمل قرار داشته‌اند فرا می‌افکند. اما آموزش‌های دیگر ممکن است محتوای دیگری برای خاطره فراهم سازند. سوم آن‌که میل و خواهش مواد خام را، شکل می‌دهد، ولی در باردوتدول، حیات ذهنی جهان دیگر، یک فرآیند امتداد یافته از کام بخشی نیست. در واقع امیال، عواطف و آروزهای فردی، راه را بر تمامیت می‌بندند. تنها با ترک این امیال شخصی است که دستیابی به رهایی امکان‌پذیر می‌شود. برخلاف جهان‌های خیالی پرایس، از نظر باردوتدول آخرت مجموعه فرصت‌هایی برای دستیابی به یک رهایی بودا وار از خواهش‌هاست.

لذا منطق بودایی‌ها در مورد خواهش، آخرت باردویی را از جهان‌های خیالی که «اچ. اچ. پرایس» تصویر نموده، جدا می‌کند. در کونید باردو، که مرحله میانی توهمات بود، احساساتی، چون خشم، غرور، حرص، حسد و تمام دیگر امیال خودمدارانه، راه آمیخته شدنِ شعور با روشن شدگی را می‌بست. از این رو این امیال، نوعی تجربه اخروی راشکل می‌دادند که به‌گونه‌ای فزاینده، وحشت‌آور بود، طوری که آگاهی، تلاش می‌کرد از ماهیت واقعی خویش کنار کشیده و به احساس مأنوس هویت شخصی پناه برد. آگاهی

با تلاش، جهت تمسک به آن چه تمسک به آن مأنوس است، صورت‌های بودا را نامأنوس، حیرت‌زا و در نهایت، هیولاهای وحشت‌زایی می‌داند که احساس هویت شخصی و جداگانه‌اش را مورد تهدید قرار می‌دهند.

و آخر آن که رهایی از مرگ را ـ به معنای دست یافتن به یک جاودانگی رهایی بخش ـ امیال شکل نمی‌دهند، بلکه این رهایی تنها با پایان بخشیدن به امیال شخصی ممکن می‌شود. اگر آگاهی به از میان بردن امیالِ خودخواهانه، توفیق نیابد، نمی‌تواند توهمات دومین باردو را تشخیص دهد؛ به خاطر این عجز و ناکامی، آگاهی با جریانات کرمه به سومین و آخرین مرحله از آخرت رانده می‌شود و در این مرحله است که او را آماده می‌کنند تا در بدنی دیگر دوباره تولد یابد.

تولد دوباره

اگر آگاهی در خلال مرحلهٔ میانیِ توهمات از دستیابی به رهایی ناکام ماند، به آخرین باردو که سیدپا باردو[1] نام دارد، منتقل می‌شود تا برای تولد مجدد آماده گردد. شش نور رنگین لوکه‌ها، به عنوان سرمنزل و مقصود احتمالی ظاهر می‌شوند، ولی قبل از تولد دوباره، آگاهی باید فرآیندی از قضاوت و مجازات را به خاطر اعمال گذشته‌اش از سربگذراند. طوفان‌های کرمه، آگاهی را در هم می‌کوبند و آگاهی قبل از ورود به یک بدن دیگر، آخرین تصفیه را از سر می‌گذراند.

این مجازات‌ها مانند مجازات‌هایی که در جهنم بوداییان چین وجود داشت، اصلاح‌گرانه‌اند و نه انتقامی جاودانه به خاطر اعمال گذشته. اینها هم بخشی هستند از نوعی شوک درمانیِ پس از مرگ که به گونه‌ای فزاینده خشن است و مقصود از آن این است که آگاهی را به ماهیت واقعی خویش آگاه گرداند، حتی موقعی که خدای مرگ در مورد آگاهی قضاوت کرده و آن را مجازات نموده است، بازهم آگاهی می‌تواند رهایی را

1. Sidpa Bardo.

به دست آورد، به شرط آن که بپذیرد کل این فرآیند، بازتاب خودش بوده است.

رنج و اندوه، مانند اموری واقعی تجربه می‌شوند، اما از نظر باردو تدول، خدای مرگ، داوری، و مجازات همه توهمات فرافکنده شدهٔ آگاهی هستند که از سرشت بودایی راستین خویش مطلع نیست. اگر این جهل باقی بماند، پایان راهِ شعور بدنی دیگر در یکی از شش جهان امیال خواهد بود، تا چرخهٔ تولد، رنج بردن و مرگ تداوم یابد.

سیدپاباردو[1]

پس از سپری کردن چهارده روز در باردوی توهمات، آگاهی به شفق مایل به خاکستری که آخرین مرحله قبل از تولد دوباره است، تغییر شکل می‌دهد. متوفاکه دیگر در احاطهٔ درخشش رنگین کمانی و شگرف صور بوداها، قرار ندارد، به سمت حالت تیره وکم نور آگاهی حرکت می‌کند. شخص برای اولین بار آگاه می‌شود که مرده است. قبل از این مرحله، آگاهی روشن نشده، فرصت آن را نداشت تا در مورد وضعیت خود تأمل کند. روبه‌رو شدن‌های سراسیمه کننده با صورت‌های بودا، بیش از حد، وی را به خود مشغول داشته بود که بتواند درک کند این تجارب نه رؤیا، بلکه مرگند ولی در باردوی آخر شعور دچار دلهرهٔ فقدان و جدایی می‌شود. شخص با بیچارگی فریاد می‌آورد: «من مرده‌ام، چه باید کرد؟»

شخص، سرگشته و تنها به گذشته و به علایق و دلبستگی‌های زمان حیاتش می‌نگرد. آگاهی، تصاویر رؤیاگونه دوستان و بستگان را پشت سر می‌بیند. فرد،به دوستان و بازماندگان عزادار خویش بانگ می‌زند. «من اینجایم، زاری نکنید.» اما بازماندگان، فریادهای مضطربانه میت را نمی‌شنوند. آگاهی، با بیچارگی، مانند پری در میان بادهای کرمه سرگردان می‌شود.

وزش تند طوفان‌های کرمه‌ای، آگاهی را به پیش می‌راند و توهّمات، وحشت زده‌اش

---

1. Sidpa Bardo

می‌نماید. دیوها با نعره‌های جنگی، چهره‌های خشن و سلاح‌های خطرناک، وحشت می‌آفرینند. حیوانات درنده حمله می‌آورند. آگاهی، تحت تعقیب و از میان برف، باران و تاریکی به پیش رانده می‌شود، در حالی که همهٔ چیزهای اطراف او در هم می‌شکنند، غرّش کوه‌هایی که خرد شده و فرو می‌ریزند، دریاهایی که طغیان می‌کنند، آتش‌هایی که زبانه می‌کشند و تند بادهایی که یورش می‌آورند. شخص می‌کوشد فرار کند، اما سه پرتگاه بر سر راه او قرار دارد که نمایانگر خشم، شهوت و غفلتند. مانند همه امور دیگر در باردو، این سه پرتگاه هم وهمی‌اند، اما در عین حال، این موانع خشم، شهوت و غفلت مانع از آن هستند که شعور از چنگ وحشت‌هایی که واقعیشان می‌داند بگریزد.

باردوتدول مژده می‌دهد که در میان همهٔ این آشفتگی‌های وحشت انگیز، باز هم نجات میسر است. اگر آگاهی از این توهمات فریب نخورد، باز هم ممکن است به رحمت رحمانی بودا پناه برد. اگر آگاهی حصارهای خشم، شهوت و غفلت را از میان بردارد، باز هم ممکن است از تولد دوباره رهایی یابد.

اما در این مرحله، رهایی، امری بس مشکل شده است. آگاهی به جای آن که یک بی‌تفاوتی آرام را که به رهایی‌اش می‌انجامد کسب کند، به ترس و وحشت فرصت می‌دهد تا او را فرسوده کند. آگاهی در تلاش برای فرار از هول و هراس‌های این باردو، با این خواهش سرگرم می‌شود که کاش می‌شد به همان انس و آشنایی‌ای که در یک بدن هست بازگردم. آگاهی فریاد بر می‌آورد: آخ، کاش می‌شد همهٔ هستی را با یک بدن معاوضه می‌کردم. اما متأسفانه بدن سابقش دیگر در دسترس نیست. اگر شخص در زمستان مرده، بدن قبلی‌اش یخ زده و اگر در تابستان مرده باشد، بدن تجزیه شده است، بستگان وی ممکن است او را سوزانده باشند، دفن کرده باشند، به آب انداخته باشند، یا برای لاشخورها آن را روی زمین رها کرده باشند. گرچه پند کتاب این است که میل به داشتن بدن را کنار بزنید، اما آگاهی که رو به سوی تولد دوباره دارد، به جستجو از بدنی جدید برمی خیزد که جای بدن قبلی را بگیرد.

ولی آگاهی، قبل از آن که بدنی جدید به دست آورد، باید یک قضاوت نهایی را از سربگذراند. اعمال خوب شخص را با ریگ‌های سفید و اعمال بد را با ریگ‌های سیاه می‌شمارند. شعور با خوف و هراس در مقابل خدای مرگ[1] قرار می‌گیرد. وقتی از او در مورد زندگی گذشته‌اش سؤال می‌کنند، ممکن است به خاک افتاده و بگوید: «من هیچ عمل زشتی انجام نداده‌ام»، اما خدای مرگ فقط به «آینهٔ کرمه» نظر می‌کند که حقایق مربوط به تمام اعمال خیر و شرّ گذشته در آن منعکس است. آینه، نوعی داوری را نشان می‌دهد که از آن راه فراری نیست. آینه از ماهیت اعمال گذشته شخص پرده برمی گیرد و او را در معرض قضاوت قرار می‌دهد.

در پی این افشاگری، عوامل خدای مرگ، آگاهی را در بدن اندیشمندش مجازات می‌کنند. این مجازات‌ها، به ویژه هولناکند. شخص را با گردن روی زمین می‌کشانند و یک فرشتهٔ مرگ ممکن است «سر او را قطع کند، قلبش را بیرون آورد، روده‌هایش را بیرون کشد، مغز او را بلیسد، خونش را بنوشد، گوشتش را بخورد و استخوان‌هایش را بجود» (۴: ص۱۶۶). گرچه شخص در زیر این شکنجه‌های طاقت فرسا قرار دارد، اما نمی‌تواند بمیرد، چون او قبلاً مرده است. بدن اندیشمند تنها از آن رو احیا شده که دوباره تنبیه گردد.

شاید منظور از این مجازات، شکل خشنی از شوک درمانی باشد، مجازاتی درمانگرانه که ممکن است علاقه به برخورداری از یک بدن را از بین ببرد. در این نقطه باز هم تحصیل نجات ممکن است. باردو تدول، آگاهی را ترغیب می‌کند که بپذیرد بدن اندیشمند او، شکنجه او و حتی خدای مرگ، همه پندار و خیالند. هر چند درد و رنج واقعی‌اند، ولی کل فرآیند داوری و مجازات، بازتاب آگاهی است. این آگاهی است که تجارب را، مانند همهٔ امور دیگرِ باردو موجب شده است. اگر آگاهی قبول کند که این تجربه، بازتاب است، می‌تواند به رهایی دست یابد. در غیر این صورت، نیروی کرمهٔ

---

1. Lord of death.

گذشته شخص، او را به سمت بدنی دیگر سوق خواهد داد.

مدت و شدّت مجازات، به اعمال گذشتهٔ شخص بستگی دارد. با اتمام مجازات، آگاهی به مراحل نهایی آمادگی برای تولد دوباره حرکت می‌کند. نور رنگین جهان‌های خواهش آشکار شده و بدن متفکر با نور لوکه‌ای که در آن تولدی دوباره خواهد یافت، درخشش آغاز می‌کند. نور سفید برای جهان لاهوت، نور خاکستری و تیره رنگ برای جهان ناسوت، نور قرمز برای جهان اشباح، سبز برای جهان دیوان، آبی برای جهان حیوانات و زرد برای جهان انسان‌ها. حتی در این مرحله هم می‌توان به نجات دست یافت. می‌توان با قبول این که حتی فرآیندِ حرکت به سمت تولد دوباره را آگاهی تعیین می‌کند بر غفلت فائق آمد.

اما برای بیش‌تر افراد، دیگر خیلی دیر شده است. در این مرحله، احتمالاً میل به برخورداری از امنیت، حفاظ و اُنسی که با داشتن یک بدن قرین است، شعور را به شدت زیر فشار قرار داده است. پس از این همه شدت در باردوها دیگر بدن، بهشتی امن به نظر می‌آید، لذا آگاهی، تصوری نهایی خواهد داشت از جفت‌گیری در جهانی که در آن دوباره متولد خواهد شد. اگر آگاهی در شرف تولد، یک مذکر است، جذب مؤنث می‌شود و اگر مؤنث باشد، جذب مذکر می‌گردد. این تقریری است خاص بوداییان تبت از عقده *ادیپ ـ الکترای* فروید،[1] مطابق این تقریر، آگاهی ورود مجدد به جهان‌های خواهش را آغاز می‌کند.

در یک لحظهٔ لذتزا که اسپرم با تخمک جفت می‌شوند، آگاهی در رحم به ناآگاهی منحل می‌شود، در حالی که این ناآگاهی احتمالاً یک آسودگی خوشایند از دست شکوه

۱.مطابق تئوری‌های فروید، پسران کشش جنسی نسبت به مادر، و دختران دارای همین کشش نسبت به پدر هستند. پسران از ترس پدر و دختران از ترس مادر این میل را سرکوب می‌کنند؛ اما این میل نابود نمی‌شود بلکه به صورت عقده در آمده و به ضمیر ناخود آگاه پس می‌نشیند. فروید عقدهٔ ایجاد شده در پسران و دختران را به ترتیب ادیپ و الکترا می‌نامد. وی این نام‌ها را از یکی از اسطوره‌های قدیمی یونان برگرفته است که مضمونش با تئوری فروید همخوان است.م

و جلال و یا وحشت باردوهای آخرت است اما دلالت بربازگشت به چَرخه رنج و اندوه دارد. شخص در یکی از شش جهان خواهش، بدنی دیگر را به خود اختصاص می‌دهد و یک بار دیگر تولد، حیات و مرگ را متحمل می‌شود، تنها برای این که یک بار دیگر کل فرآیند تجربه پس از مرگ را که باردوتدول ترسیم کرده از سر بگذراند. این چرخه ادامه خواهد یافت تا آنجا که بالاخره روزی آن تغییر حادّ آگاهی که به نجات می‌انجامد، حاصل آید.

تناسخ

در سفر تخیلی بوداییان تبت که از لحظهٔ مرگ شروع شده، از مرحله میانی توهمات می‌گذرد و به بازگشت نهایی به جسم می‌انجامد، جاودانگی اسطوره‌ای در چارچوب یک تئوری دربارهٔ تولد دوباره تصویر می‌شود. تولد دوباره در یک بدن دیگر، نوعی جاودانگی است، اما یک جاودانگی خالص تنها با رهایی از کل چرخهٔ تولد مجدّد به دست می‌آید. در عین حال، تولد دوباره، گویای میزان مشخصی از تداوم، از عمری به عمر دیگر است، هر چند تفکر بودایی، به نحو عام بر بی‌ثباتی تأکید می‌گذارد، که هر لحظه ـ چه رسد به هر عمر ـ را بخشی از فرآیند تغییر مدام می‌کند، اما تئوری تولّد دوباره، دربردارندهٔ استمرار صفات شخصی در طول یک سلسله از عمرهاست.

تفکر هندویی اوپانیشادها، استمرار شخصی در طول یک سلسله از عمرها را این گونه توضیح می‌دهد: این نتیجه و پیامد وجود یک خود جاودان است که آتمن نام دارد. به یک معنا این آتمن، گوهر روحانی یک شخص است که در هر زندگی تجسد می‌یابد. هر شخص متجسد و زنده، یک جیواتمن[1] است؛ یعنی یک خود زنده و جاودان. ولی به معنای دیگر، آتمن بالاتر و فراتر از همه فرآیند زندگی، مرگ و تولد دوباره قرار دارد، مانند پرنده‌ای که روی شاخه درختی نشسته و از بالا به شخصی که مجموعه‌ای از عمرها

1. Jivatman.

را سپری می‌کند می‌نگرد. در نهایت، خود به عنوان قدرتی جاودان که در سراسر جهان پراکنده است در جاودانگی برینش، بی‌تأثیر از کل فرآیند باقی می‌ماند. خود، تنها منتظر می‌ماند تا شخص بیدار شده و از چرخهٔ تولد دوباره رهایی یابد.

ولی در تفکر بودایی، چیزی به نام خود جاودان، لایزال و دائمی وجود نداشت. آن چه پس از مرگ باقی می‌ماند مجموعهٔ عواملی متحرک بود که در حرکت بودند. مجموعه‌ای از خواست‌ها و تمایلات ادامه می‌یافت، ولی خود جاودانی در کار نبود که اینها به آن ملحق شوند، بلکه همین مفهوم خودِ دائم و شخصی، بخشی است از جهلی که تودهٔ خواست‌ها و تمایلات را پیوسته به هم نگه می‌دارد و در فرآیند تولد دوباره آن را به پیش می‌راند. آگاهی در صورتی که این توهم را درمی‌یافت، به طور اساسی تغییر می‌یافت و شخص قادر می‌شد تا به روشن شدگی جاودانی و رهایی بخش دست یابد. بودایی‌ها در این رهایی، هیچ خود جاودانه‌ای تصور نمی‌کردند، هر چند برای بودایی‌ها روشن بود که نیروانه مستلزم یک خودِ جاودانه نیست، از تعیین این که حالت نیروانه دقیقاً مانند چیست، خودداری می‌کردند.

تفکر هندویی در باب تولّدِ دوباره بر استمرار تأکید می‌گذارد، در حالی که در اندیشه بودایی، بر تغییر پافشاری می‌شود، ولی ارزیابی هر دو دیدگاه از کل فرآیند تولّد دوباره یک ارزیابی منفی است. دلیل این ارزیابی منفی را می‌توان در برداشت آنان از کرمه جست و جو نمود. مطابق تئوری کرمه، اعمال بسته به ارزش اخلاقی‌شان، پیامدهایی خوب یا بد دارند. اعمال خوب آثار خوب بر جای می‌گذارند و اعمال بد آثار بد، اما همان طور که دیدیم هدف، رها شدن از همهٔ فرآیند کرمه‌ای علت و معلول است.

وقتی شخص، از تحصیل رهایی (چه این رهایی مکشه[1] نامیده شود، چه نیروانه[2] و چه ساتوری[3]) ناکام ماند، در چرخهٔ تولد دوباره گرفتار می‌ماند. در این صورت، بهترین

1. Moksa.
2. Nirvana.
3. Satori.

حالت بعدی که می‌توان توقع داشت، یک تولد دوبارهٔ بهتر است. شخص برای این که دوباره در وضعیت و شرایط بهتری متولد شود، باید از راه اعمال خیری که در حیاتِ دیگر، نتایج کرمه‌یی مثبت به بار می‌آورد، استحقاق کسب کند. کسب استحقاق و پرهیز از بی‌استحقاقی، در جاودانگی فرقه‌های دینی عوام پسند هندو و بودایی، به هدف بعدی و درجهٔ دوم تبدیل شد.

این طور نیست که هر سنت دینی که حامی اعتقاد به تناسخ بوده است، ارزیابی‌اش ازفرآیند تولد دوباره منفی باشد. از نظر برخی از ادیان استرالیایی، شخص بعد از این که پس از مردن به جهان نیاکان بازگشت می‌کند،دوباره ممکن است به روح–بچه‌ای تبدیل شده و برای یک زندگی دیگر به جهان بازگردد. تصور می‌شد که این تولّد دوباره در همان طایفه رخ می‌دهد، از این رو،تناسخ امری مثبت تلقی می‌شد، چرا که پشتیبان جاودانگی نیایی و فرهنگی آن طایفه بود. شخصِ دوباره تجسد یافته با تولد مجدد در همان طایفه، استمرار و دوام این گروه خویشاوندی را تقویت می‌نمود.

«برانیسلاو مالنیوفسکی»[1] مردم شناس، تحقیقی در مورد جزیره نشینان تروبریاند[2] در ملانزی[3] دارد. این جزیره نشینان هم گمان می‌کرده‌اند که پس از مرگ، روح شخص (بالوما)[4] به بهشتی زیرزمینی به نام توما[5]، که در آن زندگی درست مانند سطح زمین در جریان است نزول می‌کند.

وقتی که روح‌ها پیر شدند، دوباره جوان می‌شوند. آنها به زندگی در توما ادامه می‌دهند تا زمانی که دلزده شوند و یا تأثیرات سوء جادوگری، آنان را دچار ضعف نماید. در این هنگام ارواح به روح‌بچه‌هایی مبدل می‌شوند تا در جهان انسان‌ها دوباره تولد یابند. از این رو، هر تولدی را تناسخ دوبارهٔ یک روح می‌دانستند. شخص در یک بدن دیگر، اما در همان طایفه و دودمانی که قبلاً در آن زندگی کرده بود، تولد می‌یابد (۱۷:ص

1. Bronislaw malinowske.
2. Trobriand.
3. Melanesie.
4. Baloma.
5. Tuma.

۳۲). از دید جزیره نشینان ترو بریاند، می‌باید تولد هر بچه‌ای را جشن گرفت، چون این تولد، بازگشت یک روح نیاکانی است. تناسخ و برگشتن به جسم را ناشی از ناکامی یکی از نیاکان درتحصیل نجات نمی‌دانستند، بلکه بازگشت خوشایندی به حیات انسانی می‌دانستند.

ایگبوهای[1] نیجریه تناسخ را امری مثبت می‌دانستند، چرا که فرصت‌های اضافه‌ای در اختیار افراد قرار می‌داد تا به اهداف خود دست یابند و سرنوشت خویش را تحقق بخشند. گمان می‌کردند که خداوند برای هر شخصی در زندگی، اهدافی معین مقرر داشته است. اگر آن شخص، چه زن و چه مرد به این اهداف دست نمی‌یافت، در جهان اموات خطر مرگ را از سر می‌گذراند. اموات در آن جهان، درست همان زندگی را داشتند که در زمان حیات. ارواح توسط همان قبایلِ خود سازمان می‌یافتند، مشاغل خود را ادامه می‌دادند و طوری فکر و احساس می‌کردند که گویا هنوز زنده‌اند. پس از آن که این ارواح مدتی را در جهان اموات سپری می‌نمودند، دوباره روی زمین تولدی دوباره می‌یافتند تا فرصتی دیگر برای تحقق اهداف فردی در یک زندگی دیگر را داشته باشند. برگشتن دوباره به جسم (تناسخ)، فرصت‌های زیادی را در اختیار افراد قرار می‌داد تا موقعیت، مهارت‌ها و دستاوردهای خویش را بهبود بخشند. از این حیث ایگبوها، تناسخ را امری مثبت می‌دانستند.(۳۰)

ظاهراً ادیان قبایلی هند هم به تناسخ به عنوان فرآیندی مثبت اعتقاد داشته‌اند،(۸) اما در سنت‌های هندویی، بودایی، چینی و دیگر سنت‌های هندی، تناسخ در واقع حلقه‌ای از قید و بند دانسته می‌شد. چرخهٔ تولد دوباره را دامی می‌دانستند که بایستی از آن خارج شد، چاهی که باید از آن بیرون آمد و زندانی که لازم است از آن فرار کرد. آن سفر تخیلی در جهان پس از مرگ که در باردوتدول مطرح شده، روشنگر این ارزیابی منفی از کل فرآیند تولد دوباره است، این ارزیابی منفی،نتیجهٔ توسعه و تحول در نظریهٔ کرمه است.

---

1. Igbo.

در اعتقادات جزیره نشینان ترو بریاند یا ایگبوهای نیجریه در مورد تناسخ، تصوری از کرمه شبیه به مفهوم هندویی و یا بودایی آن به چشم نمی‌خورد. اصل کرمه در اخلاقی سازی مرگ و حیات هندوها و بودایی‌ها،محوریت داشت.(۲۱) همهٔ اعمالی که در حیات صورت می‌گیرد، معنا و مدلولی اخلاقی دارند که پس از مرگ، نتایجی را به بار می‌آورد. شخص در همان خانواده، طایفه و یا گروه خویشاوندی قبلی‌اش تولد نمی‌یافت، بلکه کیفیت اخلاقی اعمال گذشتهٔ او وضعیتی راکه بنا بود در آن تناسخ یابد تعیین می‌نمود. از این رو، تناسخ از نظریهٔ جاودانگی نیاکانی یک گروه خویشاوندی حمایت نمی‌کرد، بلکه هر شخصی را به فردی تقلیل می‌داد که باید جوابگوی ارزش‌ها و ضعف‌های اعمال گذشته‌اش می‌بود.

در طول یک سلسله از عمرها و با از دست رفتن خاطره زندگی‌های گذشته، این استمرار مبتنی بر شناخت از هم می‌پاشد. تنها در مواردی اندک، مثل روشن شدگی بوداست که یک شخص زنده، خاطرات مشروحی را از زندگی‌های گذشته باز می‌یابد و استمرار مبتنی بر شناخت، معنا می‌یابد. البته در مورد بودا این خاطرات به یاد آوردنش ارزشی نداشت، چراکه استمراری را به یاد می‌آوردند که حداکثر، امری توهمی انگاشته می‌شد، اما مواردی فراوان از ادعاهای مربوط به یادآوری و دیگر نشانه‌های مربوط به تناسخ گزارش شده است (۲۷؛ ۲۸؛ ۲۹). خاطرهٔ زندگی‌های گذشته در همهٔ تئوری‌های تناسخ امری است مهم، چراکه خاطره، تنها مبنا برای اثبات یک تداوم مبتنی بر شناخت است که تضمین می‌نماید شخصی که اینک زندگی می‌نماید، همان کسی است که قبلاً می‌زیسته است.

به یاد آوردن عمر گذشته در خلال زندگی ممکن است به ندرت اتفاق افتد، ولی شخصی که در خلال دورهٔ میانیِ پس از مرگ و قبل از تولد دوباره قرار دارد، ممکن است زندگی گذشته‌اش رابه خاطر آورد. شخص ممکن است پس از مرگ، احساس استمرار مبتنی بر شناخت را در مورد زندگی‌های گذشته‌اش باز یابد. همان‌گونه که ملاحظه

کردیم، در باردوتدول، حافظه نقشی مهم ایفا می‌نمود، به ویژه در یادآوریِ دل بستگی‌های فردی نسبت به خویشان و دوستان که در زندگی گذشته و یا شاید در مجموعه‌ای از عمرها شکل گرفته است، اما کتاب به شعور می آموخت که خود رااز همهٔ دل‌بستگی‌های خودخواهانه و خودمدارانه که تنها به رنج مستمر او می‌انجامد رها سازد. از این جهت، حافظه هویت فردی و ارتباطات شخصی را ـ که لازم‌بود شخص برای تحصیل رهایی از چرخهٔ کرمه آن را درهم شکنند - تقویت می‌نمود.

از این رو، کرمه بیش‌تر موجب یک استمرار حقوقی الزام آور می‌شد. شخص به خاطر مسؤولیت مستمر کرمه‌ای در قبال اعمالش همان شخص باقی می‌ماند. حتی اگر از اعمال گذشتهٔ خود آگاه نبود، باز پیامدهای آن را تجربه می‌نمود. اعمال گذشته تا حد زیادی، شرایط و وضعیت فعلی راتعیین می‌کرد، و اعمال فعلی آینده را رقم می‌زد. کرمه، چرخهٔ تولد دوباره را پویا نگاه می‌داشت و به فرآیندی مکانیکی و خودکار و اساساً ناآگاهانه از علل و معلول‌ها، طی مجموعه‌ای از عمرها می‌انجامید. هویت حقوقی یک شخص به چرخه کرمه‌ای پیامدهای اعمال مرتبط بود.

در چارچوب چرخهٔ تولد دوباره، دست‌یابی به جاودانگی میسر نبود. در این چرخهٔ مکانیکی، حتی یک زندگی اخلاقی و مطلوب نیز به حیات و مرگی دیگر می‌انجامید. نهایت آن که برای جاودانگی ، شخص بایستی از چرخهٔ مکانیکی علت و معلول خارج می‌شد. از این رو، یک جاودانگی ـ یک جاودانگی ماندگار ـ مستلزم درهم شکستن هویت حقوقی و خروج از آن بود، هویتی که کرمه آن راشکل داده بود. چنین گسلی یک تغییر اساسی در هویت شخصی بود و کرمه را ذوب‌کرده، آزادی برین از چرخهٔ مرگ و حیات را به ارمغان می آورد.

کتاب تبتّی مردگان

باردوتدول در سال ۱۹۲۷ به انگلیسی ترجمه شد و از آن پس بر تخیل غربی، تأثیری

قابل ملاحظهِ نهاد. کارل گوستا ویونگِ روانکاو، این کتاب را خلاصه‌ای از تئوری خود درباره تفرّد شخصی می‌دانست. یونگ استدلال می‌کرد که اگر کتاب را از آخر بخوانیم، نشان دهنده تحولی است که از مرحله اُدیپی دوران طفولیت و اوایل کودکی شروع شده و به مرحله‌ای می‌رسد که شخص جنبهٔ تاریک خود را ـ که یونگ آن را «شبح» می‌نامید ـ می‌پذیرد و سپس به روبه‌رو شدن آگاهانه با الگوهای اصلیِ (نمونهٔ آرمانی) تحول شخصیت می‌رسد. از نظر یونگ، کتاب مردگان تبّتی برای روان‌شناسی مبتنی بر نمونه آرمانی، دربارهٔ ضمیر انسانی که به سمت تمامیت حرکت می‌کند یک کتاب مبناست.(۱۱) در خلالِ دههٔ ۱۹۶۰ کتاب باردوتدول مورد مطالعه قرار می‌گرفت، اما نه به عنوان یک کتاب مبنا در مورد تحول روان‌شناختی «هنجارین»، بلکه به عنوان راهنمایی برای حالات تبدل یافتهٔ ضمیر. تیموثی لیری[1] و دستیارانش در رابطه با آزمایش‌های مربوط به LSD و دیگر مواد شیمیایی توهم‌زا به این کتاب اشاره کرده‌اند. باردوتدول نظر به آن که اهتمام اصلی‌اش، خودآگاهی است، الگوی مفیدی از تخیل برای آزمایش‌های مربوط به حالت‌های تبدیل یافته فراهم می‌سازد(۱۴) و بالاخره، همان گونه که گوشزد نمودیم، کتاب باردوتدول‌در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ برای کسانی جذاب بود که میان تجاربی که این کتاب شرح می‌کند و گزارش‌های مربوط به تجارب قریب به مرگ مشابهت‌هایی مشاهده کردند.

اما تمِ اصلیِ کتاب باردوتدول، راهنمایی برای تحولات روان‌شناختی یا کتاب راهنمایی برای استفاده از داروهای توهم‌زا ویا یک پژوهش علمی دربارهٔ مرگ نیست. باردوتدول، برای بوداییان تبت، یک کتاب دینی است و در راستای هنر چگونه مردن و برگزاری آیین‌های مرگ، که برای اثر گذاری روی جریانِ انتقال به تولّد دوباره برگزار می‌شود، به کار می‌رود. این کتاب بر اضطراب‌های مذهبی و اساسی بوداییان تبّت تکیه دارد. کتاب، آگاهی در حال عبور را به رهایی ترغیب کرده و غلبه نهایی بر مرگ را مژده

1. Timothy Leary.

می‌دهد. در پایان می‌توان دغدغه های اصلی بوداییان تبت در مورد جاودانگی را چنین خلاصه کرد:

۱ـ تأکید درجهٔ اول بر آگاهی است. باردوتدول مانند بیش‌تر گونه‌های جاودانگی شرقی بر تحول در آگاهی تکیه می‌کند. این تحولات به هنگام گذار از طریق مرگ و مهم‌تر از همه در تغییر حادّ آگاهی که گویای غلبه و جاودانگی است رخ می‌دهد آگاهی را ترغیب می‌کردند که در عبور از مراحل مرگ، همه چیز (نور، صدا، بوداهای مهربان و غضبناک و حتی داوری و تنبیه خود) را فرافکنی خود بداند. در واقع هر چیزی فرافکنی آگاهی است و همهٔ اهمیت و اعتبار از آن آگاهی است، رهایی از تولد مجدد و مرگ مجدد (تعالی نهایی از مرگ) مستلزم تغییری اساسی در آگاهی است که بوداییان آن را نیروانه می‌نامیدند. از این رو، هم مرگ و هم جاودانگی را در درجهٔ اول، با علامت تغییرات در آگاهی نشان می‌دادند.

۲ـ از بدن جسمانی، سلب ارزش می‌شد. اگر معنای تناسخ (یا باز تولد) تولد یافتن دوباره در بدنی دیگر باشد، هر بدن فیزیکی که یک شخص اشغال می‌کند، صرفاً آدرسی جدید در میان مجموعه‌ای از خانه‌های موقت است. در آخرین باردو، پند کتاب به آگاهی این بود که هرگونه تمایلی را به داشتن یک بدن جسمانی کنار گذارد. بدن را مرکز شبکه‌ای از دلبستگی‌های شخصی می‌دانستند که فرد را به تولد دوباره مقید می‌دارد، لنگری که شخص را پایین و رو به عوالم میل و خواهش نگه می‌دارد. برای جاودانگی، می‌باید از تجسم در هر گونه شکل و قالب جسمانی پرهیز کرد.

۳ـ عواطف، راه را بر جاودانگی نهایی می‌بستند. احساسات شخصی، هویت خودمدارانه و فردی را که مانع رهایی می‌شد تقویت می‌نمودند. احساسات را «گناهان روزمره» می‌دانستند که شعور را از سرشت بودایی و صورت بودایی‌اش جدا می‌ساخت. احساس غرور، غضب، حرص، حسد، شهوت و امثال آن باعث می‌شدند شخص دوباره در جهان امیال تولد یابد. در منطق بودایی، هدف نه ارضای امیال، بلکه سرکوب آنها بود.

جاودانگی به منهدم ساختن این احساسات شخصی بستگی داشت.

۴ـ در نمادپردازی مرگ، اصل کرمه بُعد اخلاقی را تشکیل می‌داد. در فرآیند مستمر علت و معلول، گمان بر این بود که اعمال شخص دارای پیامدهایی اخلاقی‌اند، ولی جاودانگی منوط به داشتن زندگی اخلاقی نبود. حتی یک زندگی اخلاقی هم، شخص را به چرخهٔ تولد و مرگ مقید می‌ساخت. روش بودا البته بر یک شالودهٔ اخلاقی تأکید می‌ورزید. انتظار از یک بودایی این بود که از کشتن، دروغ گفتن، دزدی، اعمال ناشایست جنسی، و نوشیدن مسکرات که ذهن را تیره و مکدر می‌سازد خودداری نماید. گرچه داشتن یک زندگی اخلاقی، پایه و اساس بود، اما جاودانگی مستلزم تغییر در آگاهی بود که از حد اقتضائات یک زندگی اخلاقی فراتر می‌رفت. جاودانگی، از یک آگاهی روشن شده و آزادگشته ناشی می‌شد که بالاتر و فراتر از پیامدهای اخلاقی اعمال که کرمه به آن تعیّن می‌بخشید قرار داشت.

۵ـ مجازات اعمال گذشته، همواره جنبه درمانی و اصلاحگرانه داشت، به این معنا که این مجازات‌ها موقت بود و غرض از آن تطهیر آگاهی و وارد کردن شوک به آن و شاید آگاه ساختن آن از حقیقت راستین‌اش بود. داوری به عهدهٔ کرمه بود، مجازات هم ناشی از پیامدهای خودکار و ماشینی اعمال گذشته بود. شخص، این پیامدها را در زندگیِ دیگر متحمل می‌شد، اما همان‌گونه که ملاحظه نمودیم مجازات، پس از مرگ و در آخرین باردو قبل از تولد دوباره هم اعمال می‌شد.

شکنجه‌های هولناکی روی بدنِ اندیشمند شخص اعمال می‌گشت، اما اینها در واقع بازتاب‌ها و انعکاس‌هایی از خود داوری و خود مجازاتیِ یک آگاهی روشن ناشده بود. اینها نوعی شوک درمانی برای بیدار ساختن آگاهی خواب آلود بودند، از این رو، مکافات اخروی، مرحله‌ای موقت در عبور به سمت تولد دوباره بود و نه انتقام جویی دائمی.

۶ـ مکان‌های اخروی، مکان‌هایی موقت بودند. شش لوکهٔ باز تولد محل‌های موقتی

برای ثواب و عقاب به خاطر اعمال گذشته بودند. به یک معنا هر مکان باز تولد، مکانی برای مکافات بود چرا که شخص در یکی از جهان‌های میل و خواهش، مقید و بسته به چرخهٔ کرمه باقی می‌ماند. این مکافات چه در جهنم‌های سرد یا آتشین باشد چه در جهان اشباح گرسنه و یا در جهان دیوان جنگاور و مهاجم، یا در جهان حیوانی یا انسانی به هر حال، زندگی در این لوکه‌ها الزاماً دارای دورانی موقت بود، حتی لوکهٔ بهشتی هم یک اقامتگاه موقت محسوب می‌شد. شخصی هم که در این محل تولد می‌یافت دوباره می‌مرد و همان فرآیند تولد دوباره را از سر می‌گذراند. در جهان بودایی تنها «مکانِ» دائم لا ـ مکان بود. جاودانگی ورای مکان، زمان و یا هرگونه قید و شرطی بود. نیروانه، رهایی دائم از چنگ مرگ بود که از هرگونه مفهوم مکان فراتر می‌رفت و تنها با یک تغییر اساسی در آگاهی حاصل می‌آمد.

۷ـ نمادپردازیِ مرگ، به زندگی شکل می‌داد. راهی که مطابق با آن مرگ به تصویر کشیده می‌شد، یک جهت‌گیری بنیادین در برابر حیات هم فراهم می‌ساخت. اگر مرگ از آگاهی می‌خواست که به سرشت بودا و صور بودا اعتراف نماید، مسألهٔ درجه اول زندگی هم این بود که شخص برای اعتراف آماده شود. مهم‌ترین آمادگی برای مرگ، تأمل بود و تمرکز بر سرشت بودا و صور بودا به شیوه‌هایی که نوید بخش انقلاب در آگاهی باشد حتی آن زمان که شخص هنوز زنده است و زندانی در یک بدن جسمانی.

اما نمادپردازی از مرگ به یک معنای عمیق‌تر نیز به زندگی شکل می‌داد. زندگی بی‌دوام، گذرا، لحظه‌ای و در سیلان دائم است. زندگی چیزی نیست جز مردن و زنده‌شدن دوباره در هر لحظه. از این رو، مرگ به عنوان بخشی از فرآیند مداوم تغییر در داخل زندگی، به امری نسبی مبدل می‌شود. وقتی یک بودایی این بی‌ثباتی رادرک می‌کرد، می‌توانست اذعان نماید که صورت‌هایی از حیات هم که او نظاره می‌کند، فرافکنی‌هایی از آگاهی هستند. امکان داشت که شخص اعتراف کند علائم و اصوات این زندگی، مشابه با علائم و اصواتی است که پس از مرگ با آن روبه‌رو می‌شود. اینها واقعی

و ماندگار نیستند، بلکه فرافکنی‌های آگاهی‌اند. اگر این امر در شعور رسوخ می‌کرد، حتی در جریان زندگی هم می‌شد یک جاودانگی را تحصیل نمود.

فصل پنجم: جاودانگی غربی

پس از آن که مدتی طولانی از سن زاد و ولد ابراهیم و همسرش ساره گذشته بود، آنان به طور غیر منتظره صاحب پسری شدند. ابراهیم و ساره این تولد را که مدت‌های طولانی انتظارش را می‌کشیدند، جشن گرفته و کودک را چون هدیه‌ای معجزه‌آمیز از سوی خدا پذیرا شدند. در جامعهٔ مرد سالار اسرائیل باستان، برای تداوم نسل یک دودمان، داشتن پسر امری ضروری شمرده می‌شد. اینک با تولد اسحاق پسر ابراهیم، دودمان او می‌توانست ادامه یابد.

کتاب مقدس عبری شرح می‌دهد که خداوند برای ابراهیم نوعی جاودانگی را از راه بازماندگان او و زمین موعود آنان تضمین نمود. خداوند به ابراهیم می‌فرماید: «زمینی را که روی آن خوابیده‌ای، به تو و به نسل تو خواهم داد.[1] به ابراهیم یک جاودانگی نیاکانی از راه دودمانش مژده داده شد و همین طور یک جاودانگی فرهنگی از طریق ملتی که خود را بر آن ارض موعود مستقر خواهد ساخت.

ولی یک روز خداوند از ابراهیم می‌خواهد که پسرش، این تنها امیدش برای ادامه حیات پس از مرگ، را بالای تپه‌ها برده و او را ذبح کند. ابراهیم در اطاعت بی‌چون و چرا

---

۱. سفر پیدایش، باب ۱۳، آیه ۲۸.

از خواست خدا آماده شد تا مطابق دستور عمل نماید، اما وقتی ابراهیم کارد را برای کشتن فرزند بالا برد، خداوند دستور توقف داد.

خداوند آشکار ساخت که این فرمان آزمونی بوده برای سنجش میزان اطاعت ابراهیم و از او خواست به جای پسرش قوچی قرار دهد. ابراهیم به جای کشتن اسحق، حیوان رابه عنوان عبادت خداوند ذبح کرد. آن طور که در تورات آمده است، خداوند فرمان‌برداری ابراهیم راستود و این عهد الهی را که حیات ابراهیم پس از مرگ در قومش و در زمین موعود ادامه خواهد یافت، تجدید نمود.

یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، همه خود رااز دودمان ابراهیم می‌دانند، هر چند اغلب به این سه دین به عنوان ادیان غربی اشاره می‌شود، اما این سه سنت، فرزند و ثمره ابراهیم‌اند که در منطقهٔ خاور نزدیک در عهد باستان ظهور کرد و بالید. یهودیت، مسیحیت و اسلام که نهایتاً در سراسر جهان گسترش یافتند، یاد پدر مشترک خود ابراهیم را بزرگ داشتند، اما در هر یک از این سنت‌ها از ابراهیم به گونه‌ای متفاوت یاد می‌شود.

یهودیان، یاد ابراهیم را به عنوان اولین نیای پدری خود گرامی می‌داشتند، وی اولین کسی است که از یهوه خدای اسرائیلیان باستان، وحی را دریافت می‌دارد. ابراهیم در سراسر خاور نزدیکِ باستان از بین‌النهرین علیا تا مصر سفر کرد و در نهایت در سرزمینی که بعدها به نام اسرائیل اشتهار یافت، دفن شد. تا زمانی که خانواده ابراهیم به پرستش یهوه ادامه دهند، ابراهیم از طریق قوم خود و از طریق ارض موعود ادامه حیات خواهد داد.

مسیحیان اولیه، ابراهیم را به این خاطر احترام می‌کردند که عالی‌ترین شکل ایمان به خداوند را از خود نشان داده بود. به ویژه رضایت خاطر ابراهیم در قربانی ساختن فرزندش، میزان ایمان او را اثبات می‌کند.[۱] مسیحیان بعدی، قربانی اسحاق توسط ابراهیم را سمبلی از مرگ ایثارگرانه عیسی برروی صلیب می‌دانستند. آنان اعتقاد

۱. رومیان، باب چهارم.

داشتند، همان‌گونه که ابراهیم پسرش اسحاق را به مذبح برد، خداوند هم پسرش عیسی را قربانی ساخت تا آنان به حیات ابدی دست یابند.

مسلمانان از آن رو ابراهیمِ را بزرگ می‌داشتند که اولین پیامبر و پدر نیای آنان اسماعیل بود. اسماعیل خود حاصل ازدواج ابراهیم با هاجر بود، ابراهیمِ پیامبر را، اولین مسلمان می‌دانستند، چون او هنگامی که مأمور شد پسرش را قربانی نماید، به اسلام عمل کرد و در مقابل خواست خدا خاضع و مطیع بود. ابراهیم و اسماعیل، خانه کعبه را در مکه بنا نهادند که در جهان اسلام مقدس‌ترین مکان است. آنان دین اسلام را بلاواسطه از خداوند دریافت کردند.

در قرن هفتم میلادی (حضرت) محمد (ص) پیامبر اسلام، رسالت خود را اعادهٔ دین اصلی ابراهیم می‌دانست. محمد در دیداری از بهشت موعود مسلمانان (معراج)، عیسی مسیح را در آسمان دوم دید و موسای یهودیان را در آسمان ششم، اما ابراهیم در آسمان هفتم بر تختی قرار داشت و به خاطر انقیاد در مقابل خداوند از ثواب جاودان و عالی‌ترین درجات بهشت برخوردار بود (۳۶: ص ۸۷-۱۸۱).

در هر سه سنّتِ یهودیت، مسیحیت و اسلام، ابراهیم سمبل انقیاد کامل در مقابل خواست خداست. ابراهیم با انقیاد در مقابل خواست خدا الگویی را برای زندگی مطلوب انسانی ارائه می‌کند، در عین حال، ابراهیم رمزی است از جاودانگی نیاکانی و جاودانگی فرهنگی که با استمرار یک قوم بر زمین موعودشان به دست می‌آید. و آخر این که رمزهایی مثل صدر ابراهیم، و سریر سلطنتی ابراهیم برای کسانی که مانند ابراهیم به خواست خدا ایمان داشته‌اند، آخرتی سرشار از نعمت و آسایش را مژده می‌دهد و بدینسان نوعی جاودانگی اسطوره‌ای را جلوه‌گر می‌سازد.

نظر به آن که فرزندان ابراهیم از خاور نزدیک باستان سر برآورده‌اند، ما بحث خود را با تحقیقی در باب اساطیر خاور نزدیک عهد باستان، در باب حیات، مرگ و آخرت آغاز می‌کنیم. بسیاری از سوژه‌هایی که در این اساطیر باستانی وجود داشته در نگرش‌های

یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نسبت به مرگ ادامه یافته‌اند. فنای انسان و فناناپذیری خداوند و قضاوت در مورد مردگان بر اساس افکار، اقوال و اعمال گذشته آنان، در طول یک عمر، از سوژه‌هایی هستند که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، آن را از اساطیر باستانی خاور نزدیک به ارث برده‌اند.

اساطیر باستان

خاور نزدیک در عهد باستان، منطقه‌ای را شامل می‌شد که آن را هلال خصیب می‌نامیدند. از نظر جغرافیایی، این منطقه در تسلط رودخانه‌ها بود. از رودخانه‌های دجله و فراتِ بین‌النهرین در شمال تا رود نیلِ مصر در جنوب. در مرکز، رودخانه اردن، یعنی کنعان قرار داشت که در منطقه‌ای مشهور به نام اسرائیل، یک شاخص جغرافیایی مهم بود. جوامع خاور نزدیک عهد باستان، یعنی جوامع مصر، بین‌النهرین، اسرائیل و پارس بر محور یک سلطنت مقدس یا روحانیتِ شاهی[1] می‌چرخیدند. جامعه، سلسله مراتبی بود، شاه در رأس بود و قدرت مطلقهٔ سیاسی را در اختیار داشت. حکومت، به قدرت سیاسی، رنگ و بوی دینی می‌داد. شاه نه تنها بر روحانیّت شاهی و قربانی‌های دینی سرپرستی داشت، بلکه اغلب او را خدا و یا نماینده او بر روی زمین می‌دانستند. همّت این ادیان باستانی، پاسداری از نظامی الهی بود که هم بر جهان و هم بر جامعه انسانی حاکمیت داشت.

جاودانگی دینی تا حد زیادی بستگی به این داشت که انسان‌ها موقعیت خود را در یک نظام کیهانی عریض‌تر در یافته و آن را تصاحب کنند. در نظام کیهانی، خدایان، ماندگار و جاودان بودند. همهٔ انسان‌ها به استثنای مواردی نادر بایست مرگ را از سرمی‌گذراندند. با این همه، انواعی از جاودانگی امکان‌پذیر بود. یکی از انواع جاودانگی که در دسترس انسان‌ها بود، جاودانگی نیاکانی بود؛ یعنی ادامه حیات از راه

1. royal priesthood.

بازماندگان. نوع دیگر با جاودانگی فرهنگی امکان‌پذیر می‌شد. ادامه حیات در خاطرهٔ فرهنگی یک جامعه به‌کمک دستاوردهای قهرمانانه. این گونه‌های جاودانگی با موقعیت انسان در نظام کیهانی وفق می‌داد، او میرا بود، اما قادر بود از طریق فرزندان و یا دستاوردهایش به نوعی جاودانگی دست یابد.

ادیان خاور نزدیک باستان نیز گونه‌هایی از جاودانگی اسطوره‌ای را رواج دادند. در اساطیر مربوط به آخرت، امکان عبوری موفق از مرحله مرگ تصویر شد. در برخی موارد، آخرت را یک جهان زیرزمینی شبح آلود تصور می‌نمودند که در آن پس از مرگ یک شبح گنگ و نیمه هوشیار از شخص، ادامه می‌یافت. اما در اساطیر دیگر، جهان اخروی را بر حسب قضاوت دربارهٔ اموات به رمز می‌کشیدند. پیش بینی‌هایی گسترده در مورد قضاوت و ثواب و عقاب پدید آمد. جاهایی که اسطوره‌های مربوط به داوری نمود می‌یافتند، بر وجدان اخلاقی شخص که در زمان حیات شکل گرفته بود، انگشت گذاشته می‌شد. مرگ را میدان آزمایشی برای آزمون ارزش اخلاقی شخص می‌دانستند، نه تغییری در آگاهی. برخی اساطیر بقا را منوط به پاکی وجدان به هنگام عبور از مرگ می‌دانستند. ما برای مقایسه،به اختصار اساطیری راکه در سه دین باستانی در مورد مرگ وجود دارد (ادیان مصر، بین‌النهرین و پارس) مورد بررسی قرار می‌دهیم. در دین مصریان باستان، پیش‌بینی‌های مفصلی در مورد قضاوت پس از مرگ صورت گرفته است. در دادگاه خدای اوزیریس[1] با ترازوی حقیقت، ارزش اخلاقی اشخاص را وزن می‌کنند، ولی در دین بین‌النهرین باستان، در مورد قضاوت شخصی چندان نمادپردازی نشده است. فکر می‌کردند که همه پس از مرگ به وجودی شبح گونه در جهان زیرزمینی فروکاهیده می‌شوند. در عین حال، جاودانگی نیاکانی و جاودانگی فرهنگی ، مهم تلقی می‌شد. و بالاخره دین پارسیان باستان، تحت تأثیر زرتشت پیامبر، یک جاودانگی اسطوره‌ای پرطول و تفصیل را در باب مرگ ابداع کرد. اساطیر زرتشتی، سمبلیزم

1. Osiris.

قضاوت پس از مرگ برای یکایک اشخاص را با پیش‌بینی یک قضاوت نهایی و دسته جمعی در آخر الزمان به هم ترکیب می‌کرد. ادیان مصر، بین‌النهرین و ایران باستان، هر چند حول اساطیری مختلف می‌چرخیدند، اما در مورد مرگ، آخرت و قضاوت در مورد اموات که اهمیت آن در جاودانگی ادیان غربی ادامه یافت، دغدغه‌هایی ایجاد کردند.

مصر باستان

در شعائر مربوط به اموات در مصر باستان، تکیه روی جسم بود. روی جسد فنونی مثل آغشته سازی، رنگ کردن، نگهداری کردن و در لفافی پیچیدن اعمال می‌شد که مانع از تجزیهٔ جسد شده، آن را به یک مومیایی ماندگار مبدل می‌ساخت. جریان مومیایی کردن اجساد، مستلزم کار ماهرانهٔ استادکاران آیین مرگ بود که هفتاد روز طول می‌کشید تا به اتمام رسد. آنان امعا و احشای شخص را خارج کرده و جسد را با مخلوطی از نمک‌ها خشک می‌کردند و مانع فساد آن می‌شدند و سپس آن را در لایه‌هایی از کتان که به نحو خاص آغشته شده بود، می‌پیچیدند. هنگامی که عملیات حفظ جسد از فساد به اتمام می‌رسید، روحانیون، آیینی را اجرامی کردند که «گشایش دهان» نام داشت و دلالت بر آن داشت که جسد مومیایی شده، به سرای جاودانی برای روح متوفی مبدل شده است.

اما روح ماندگار را یک موجود واحد نمی‌دانستند، بلکه آن را عبارت از کارکردهای روحی متفاوتی می‌دانستند که پس از مرگ ادامه می‌یابد. هر کسی یک «کا» داشت که نیرویی حیات بخش و سرزنده بود. نماد «کا»[1] دو بازو بود که به قدرت خلاق و توانی اشاره داشت که به انسان جان می‌دهد. «کا» انرژی الوهی بسط یافته و همان نیروی حیات بخشی بود که به خدایان جان می‌داد. از آن جا که این نیروی حیاتی در جوهرهٔ خدایان هم وجود داشت، پس از مرگ بدن، وجودش متوقف نمی‌شد.

اضافه بر «کا» هر شخص یک روح مستقل و منفرد هم داشت که از ادراک و اراده

1. Ka.

تشکیل می‌شد. نماد این روح منفرد که «با»[1] نامیده می‌شد، یک پرندهٔ انسان سر بود. اگر جسد به گونه‌ای شایسته حفظ و نگه‌داری می‌شد «با» می‌توانست از جسد به بیرون سفر کرده و سپس به آن باز گردد. «با» پس از مرگ، روحی منفرد باقی می‌ماند و شاید در آخرت به عنوان یک «آخ»[2] ـ روح تغییر قیافه یافته که آزاد بود تا بین جهان انسانی و جهان اموات رفت و آمد کند ـ مورد تکریم قرار می‌گرفت. وجدان اخلاقی شخصی دارای پیوندی تنگاتنگ با این روح مستقل بود. نماد وجدان یا «آب»[3] قلب انسان بود که قضاوت اخروی در باب اموات حول آن می‌چرخید.

محاکمه اموات. در طی سلطنتِ قدیم (۲۴۲۵-۲۳۰۰ پیش از تاریخ مشترک) عمل مومیایی به شاهان یا خدا - فرعون‌ها اختصاص داشت. فرض بر این بود که آنها پس از مرگ به آسمان و به سوی خدای خورشید «رع»[4] صعود می‌کنند و در سفر روزانه خورشید در آسمان با او همراه می‌شوند، اما به تدریج عمل مومیایی در مراسم تدفین برای همهٔ کسانی که می‌توانستند هزینه‌های آن را بپردازند اعمال می‌شد. تعمیم عمل مومیایی، نشانهٔ «مردمی» شدن تدریجی جاودانگیِ اسطوره‌ای در ادیان مصر باستان است.

در مورد فرعون صرفاً گمان بر این بود که او در زندگی اخروی و خورشیدی‌اش به آسمان‌ها و کنار پدر برمی گردد. و بحث قضاوت در مورد فرعون پس از مرگ مطرح نبود، فرعون خدایی بود بر روی زمین که پس از مرگ، خدایی آسمانی می‌شد و همراه فلکی خورشید ـ خدای پدر. با تعمیم جاودانگی اسطوره‌ای به افراد معمولی پیش‌بینی و توقع یک قضاوت اخروی در مورد اموات رواج یافت. گمان می‌شد که این قضاوت پس

---

1. Ba.
2. Akh.
3. Ab
4. Re

از مرگ در تالار بزرگ اوزیریس[1] خدا، که از نظر مصریان خدای مردگان بود واقع شود.

آن طور که در اساطیر مصر آمده، اوزیریس یکی از شاهان مصر بوده است. وی از نسل خدایان و خود نیز خدا بوده است. او با ایزیس[2] که هم خواهر و هم همسرش[3] بود، سلطنت می‌کرد تا این که برادر خبیث وی او را مورد حمله قرار داده و به قتل رسانید. برادرش ست[4] پس از قتل، بدن وی را سیزده تکه کرده و آن را در سراسر مصر پراکنده ساخت. ایزیس با غم و اندوه به جستجوی اجزای قطعه قطعه اوزیریس پرداخت تا آن که همه را یافته و کنار هم نهاد. پس از اعادهٔ بدن، ایزیس توانست با بدن اوزیریس آمیزش کند و از وی، پسر بچه‌ای را آبستن شود که آن را هوروس[5] نام نهاد. هوروس نهایتاً در جنگی ست را شکست داده و انتقام مرگ اوزیریس را گرفت، گرچه بدن اوزیریس اعاده شده بود، اما وی به جهان زیر زمین نزول کرد تا آن جا به عنوان خداوند اموات حکومت کند.

داستان اوزیریس برای معتقدات و رسوم مصری‌ها در باب مرگ دو مضمون ماندگار داشته است. اول آن که آیین مومیایی کردن، به خاطر الگوی اوزیریس رواج یافت. در آداب و رسوم مصریان باستان در موردکفن و دفن، جسد از متلاشی شدن حفظ می‌شد و این کار، اعادهٔ بدن دوباره اوزیریس را به نمایش می‌گذارد. دوم آن که داستان اوزیریس حاکی از آن بود که جهان آخرت در آن سلطان نشینِ اخروی که وی جهت حکومت به آن جا رفته برقرار خواهد شد، اما روح قبل از ورود به تالار بزرگ اوزیریس می‌باید مرحله قضاوت در باب اموات را از سر بگذراند.

کتیبه‌های کهن اهرام (۲۴۲۵ ـ ۲۳۰۰ پیش از تاریخ مشترک) که بر دیواره‌های داخلی مقابر فراعنه حک شده است، در باب قضاوت اخلاقی به یک قانون الهی اشاره دارد که

1. Osiris.
2. Isis
3. Wife _ sister
4. Seth.
5. Horus.

خدایان آن را مراعات می‌نمایند، این ضابطهٔ اخلاقی را «معات»[1] می‌نامیدند. معات ضابطهٔ بی‌چون و چرای نظام کیهانی بود و بیانگر حقیقت، عدالت و صداقت. در کتیبه‌های اهرام از فراعنه ستایش شده و گفته شده آنها پس از مرگ به سوی معات پیش می‌روند و در حالی که (کارنامه) درستکاریِ اخلاقی خود را پیشاپیش خود حمل می‌نمایند با ضابطه بی‌چون و چرای حقیقت روبه‌رو می‌شوند. چون که گمان می‌شد لازم نیست فراعنه مشمول قضاوت واقع شوند، لذا در این کتیبه‌ها صرفاً آمده است که فرعون خدمتگذار معات است و خدایان، مقدمش را به جهان آخرت گرامی می‌دارند.

در عصر «متون تابوتی» (۲۱۶۰ ـ ۱۵۸۰ پیش از تاریخ مشترک) اشاره به محاکمه اخروی اموات با استفاده از ضابطه اخلاقی معات صریح‌تر می‌شود. محاکمهٔ میت را با وزن شدن شخص، توسط کفه‌های یک ترازوی بزرگ نشان می‌دادند. نوشته‌های حک شده بر دیواره‌های داخلی تابوتی که حامل جسدی مومیایی است چنین است: «این ترازوی «رع» است که وی به کمک آن حقیقت (معات) را توزین می‌کند». اغلب این نوشته‌ها، بی‌گناهی یا پاکی شخصی را که به محکمهٔ اموات وارد می‌شود اعلان می‌دارند. در یکی از این متون آمده است: «گناهانی که توبه آن متهمی پاک شده است. جرم و تقصیرت زدوده شده، با سنجش میزان،... در روز ارزیابی کیفیات».

اما افراد بدکار بایست از این محاکمه بیش‌تر می‌ترسیدند. آنان نمی‌توانستند از سنجش گریزناپذیر و خودکار بر روی ترازوی معات اجتناب ورزند. یکی از این متن‌ها از محاکمه ترسناک افراد شرور خبر می‌دهد: «(تو نمی‌توانی) از این خدایی که صورتی رازآلود دارد و دو ابروی او دو بازوی ترازو است و کمندش را برای شروران پرتاب می‌کند، مصون باشی...، خداوندی که در روز ارزیابیِ شرور، نفوس را در هم می‌کوبد.» شخص می‌تواند با گونه‌های مختلفی از رسوم و شعائر، فورمول‌های سحرآمیز، و افسون‌های پررمز و راز خود را برای محکمهٔ اموات آماده سازد، اما فرار از آن امکان

1. Maat.

ندارد.

کتاب مصری مردگان. در دوران سلطنت جدید[1] (۱۵۸۰-۱۰۹۰ قبل از تاریخ مشترک) محاکمه اموات را با طول و تفصیل بیان می‌کردند. متون را بر طومارهایی از کاغذ پاپیروس می‌نوشتند و آن را در قبر قرار می‌دادند. منظور از این متون پاپیروسی که «کتاب مصری مردگان» نام گرفته، این بود که متوفا را در سفرش به جهان دیگر کمک کنند. «کتاب مصری مردگان» فرآیند محاکمه‌ای راکه شخص در تالار بزرگ معات از سر خواهد گذراند ترسیم می‌نماید. در این محاکمه معلوم می‌شود که آیا شخص می‌تواند در دربار خدای اموات، به عنوان «اخ» یا روح درخشان به تالار شاهی اوزیریس وارد شود یا نه. یک نمونه روشن‌گر درباره فرآیند محاکمه اخروی درکتاب مصری مردگان را می‌توان در پاپیروس انی[2] پیدا کرد که طوماری است برای کاتبی به نام «انی» که در روحانیت شاهی *تب‌ها* در حدود ۱۳۰۰ پیش از تاریخ مشترک منصب دینی مهمی داشته است. در پاپیروس انی عبور موفق از محاکمه اخروی اموات از دید مصری‌ها شرح و تبیین شده است.

این طومار وضعیت انی را شرح می‌کند که با دلهره و تشویش به تالار بزرگ محاکمه نزدیک می‌شود. در وسط تالار یک ترازوی سیاه و بزرگ قرار دارد که از شاهین آن دو کفه آویزان است. قلب انی را در یکی از دو کفه ترازو قرار داده‌اند. این قلب نشانگر ضمیر اخلاقی شخص است که در جریان یک زندگی شکل گرفته است. پندارها، گفتارها و کردارهای شخص، چگونگی آن قلب را تعیین می‌کنند. یک ضمیر پاک، ضمیری است که از هر گونه جرمی علیه خدایان و یا علیه جامعه انسانی دور باشد. قلب یا پاک است و یا ناپاک، یا سبک است و یا سنگین، یا خبیث است یا طیب. در محاکمه قلب شخص را روی یکی از کفه‌های ترازو قرار می‌دهند.

روی کفه دیگر ترازو یک پَر قرار می‌دهند که نشان دهندهٔ معات است. قلب انی را با

1. New kingdom.
2. Ani.

پر حقیقت وزن می‌کنند. اگر قلب وی به گناه، ننگ و ناخالصی آلوده نباشد، سبک خواهد بود. قلب با معات برابر می‌شود، ولی اگر قلب او به خاطر شرارت سنگین شده باشد، ترازو سنگینی آن را آشکار می‌سازد. از این رو، در لحظهٔ محاکمه، ضمیر انسان در ترازو در مقابل حقیقت قرار می‌گیرد و ماهیت قلب به طور خودکار فاش می‌شود. نیازی به آن نیست که یک قاضی الهی، سرنوشت شخص را پس از مرگ رقم زند. در ترازو، قلب در مقابل ضابطهٔ عام معات از ماهیتِ خود پرده برمی‌دارد، این ضابط غیرشخصی است.

خدایان اموات پیرامون ترازو گرد آمده‌اند. آنو بیس[1] الههٔ شغال سر، ترازو را وزن می‌کند. در طرف راست وی ثوث[2] الههٔ لک لک سر قرار دارد که خدای حکمت و کاتب الهی است. ثوث آماده است تا نتایج سنجش قلب در ترازو را ثبت نماید. در گوشه‌ای موجودی رعب آور در کمین نشسته است که فک‌هایش، فک تمساح است، بدنش بدن شیر و نیم‌تنه عقبی‌اش مانند اسب آبی است. این موجود آم ـ موت،[3] خورنده اموات است. آم ـ موت نیز با علاقه، منتظر نتایج توزین است. اگر کفه‌ای که قلب در آن قرار دارد، پایین افتد بلافاصله قلب، خوراک آم ـ موت می‌شود. تنها اگر قلب با پرمعات مساوی گردد، شخص می‌تواند از اینکه خوراک آم ـ موت باشد، بگریزد (۸۸: ص ۶۰-۱۲۵).

در پاپیروس انی امید می‌رود که انی از این محاکمه سرفراز خارج شود. وقتی قلب وی با معات برابر شد، او را «اوزیریس انی» خطاب می‌کنند. ثوث کاتب الهی اعلام می‌دارد: «اوزیریس انیِ کاتب، عادل است و درستکار، حق به جانب اوست، وی مرتکب گناهی نشده و در مقابل ما عمل شرّی انجام نداده، ام ـ موت را به او دست‌رسی نیست. انی خوراک ام ـ موت نمی‌شود و از بین نمی‌رود، بلکه هم چون موجودی خداگونه برای همیشه دردربار اوزیریس خواهد زیست. وی با موفقیت، امتحان را پشت سرگذاشته است.

1. Anubis.
2. Thoth.
3. Am _ mut.

انی به جای آن که خوراک ام ـ موت شود، از غذای قربانی خدایان تغذیه می‌کند و اجازه می‌یابد به محضر خدای اموات اوزیریس راه یابد. هوروس، ورود وی را اعلام می‌دارد: «من پیش تو می‌آیم و اوزیریس انی را همراه خود دارم. قلبی عادل دارد، از ترازو سربلند به در آمده، او در مقابل هیچ اله یا الهه‌ای مرتکب گناه نشده است. بگذارید از نان و شرابی که پیش اوزیریس می‌گذارند به وی دهند، باشد تا وی برای همیشه از همراهان (اوزیریس) باشد.» انیِ تغییر چهره یافته نیز در واکنش، بی‌گناهی خود را اعلام می‌دارد. ترازو پاکی و درست کرداری وی را اثبات نموده است. انی تقاضا می‌کند او را در دربار الهی اوزیریس پذیرا گردند. او تقاضا می‌کند «مرا اذن دهید که در زمرهٔ عزیزانی باشم که ملازم شمایند، و این که من هم اوزیریسی باشم که از خدای خیر بهره وافر برده است.» افسانهٔ مرگ اوزیریس و رستاخیز وی، الگویی خدایی فراهم ساخته که انسان‌ها سرنوشت خود را از روی آن بخوانند. آنان خواهند مرد، اما اگر اجساد آنان معطر و مومیایی گردد و مطابق آیین آماده گردد، آنها هم ممکن است در جهان اموات به حیات بازگردند، ولی بقا در جهان اوزیریس مستلزم عبور موفق از محکمهٔ اموات است. وقتی ضمیر انسانی را در کفهٔ ترازو قرار می‌دهند، باید در برابر ضابطهٔ اخلاقی معات، سرفراز از آزمون به در آید.

کتاب مصری مردگان، محاکمهٔ اموات را خودکار، غیر شخصی و مطلق وصف می‌کند. محاکمه از آن رو خودکار است که هر کس پس از مرگ باید آن را از سر بگذراند. تنها باید از مسیر محاکمه گذشت و جز آن مسیری نیست و محاکمه از آن رو فاقد جنبه شخصی است که مبتنی بر یک ضابطه اخلاقی و عینی است و نه خواست‌ها، تمایلات یا هوس‌های شخصی یک قاضی الهی. در محاکمه اموات ضابطه غیر شخصی و اخلاقی معات، مبنا قرار می‌گیرد و نه خواست شخصی اوزیریس، و بالاخره قضاوت از آن رو مطلق است که به طور نهایی و به یک باره و برای همیشه خیر را از شر جدا می‌کند. چون این محاکمه مبتنی بر ماهیت قلب شخص است، شخص یا به عنوان وجودی خداگونه در

تالار اوزیریس بقا می‌یابد یا آن که خورنده اموات (آم ـ موت) او را از بین می‌برد. اموات، بسته به ماهیتِ ضمیری که در معرض محاکمه قرار می‌گیرد یا اندرونی می‌شوند یا بیرون رانده می‌شوند.

مسألهٔ محاکمه اموات بعدها در دیگر ادیان غربی گسترش یافت و بسیاری از دلواپسی‌های مذکور در اساطیر مصر باستان حک و اصلاح شد. شاید چشم‌گیرتر از همه، ادامه تاکید بر اهمیت تعیین کننده ضمیر در عبور موفق فرد از مرحله مرگ است که در جاودانگی اسطوره‌ای ادیان غربی به چشم می‌خورد. ادیان غربی به صور مختلف اعتقاد داشتند که قلب، پس از مرگ محاکمه شده و ثواب و عقاب داده می‌شود.

بین‌النهرین باستان

در پیش‌بینی‌های ادیان بین النهرین باستان در مورد مرگ و آخرت، نمادپردازی از محاکمهٔ اموات گسترش و پرورش یافت. به جای آن که انتظار داشته باشند در آخرت، نیکوکار از بدکردار جدا شود، تصور می‌کردند که مرگ همه را به یک سطح فرو می‌کاهد. همهٔ انسان‌ها پس از مرگ به یک جهان شبح‌گون در زیر زمین فرو می‌روند که وجود آنها در آن جهان به شکل اشباحی از خودِ سابقشان می‌باشد. این جهان زیرزمینی تیره و تار که «آرولا» نام داشت، سرنوشت مشترک همهٔ بشریت بود. نیکوکار و بدکردار، فقیر و غنی، ضعیف و قدرتمند، همه به پایان راه رسیده و در آن جا به اشباحی فرو کاهیده می‌شوند. جاودانگی، دقیقاً به خدایان اختصاص داشت. مقدر موجودات میرا این بود که بمیرند و تنها به عنوان شبح‌های نیمه هشیار در زیرزمین پرسه زنند.

فناپذیری انسان. در اساطیر بین‌النهرین آمده است که انسان‌ها در اصل از مخلوطی از خاک با خونِ یکی از خداهای آغازین که خدای دریا بوده، آفریده شده‌اند. از این رو، احتمالاً انسان را دارای جنبه‌ای الهی می‌دانستند. اما این خدای دریا که کینگو[1] نام داشته

1. Kingu.

یک مجرم آسمانی محسوب می‌شد. وی شوهر دوم تیامات[1] الههٔ بزرگ آب‌های شور بوده است که «مردوکِ» جنگاور، قهرمان حماسه آفرینی که نمایندهٔ منافع دیگر خدایان بوده او را در جنگی به قتل رسانده است. در حماسه بابلی ای نوما الیش[2] آمده است که مردوک، تیامات را به قتل رسانده، بدنش را دو نیم کرد تا آسمان‌ها و زمین را بسازد. کینگو مسؤول جنگ میان خدایان دانسته شد و خدایان او را اعدام کرده، خونش را با خاک به هم آمیختند تا انسان را از آن به وجود آورند. از این رو، افسانه بین النهرین، سد و حصاری میان خدایان فناناپذیر و انسان‌های فناپذیر قائل بود.

افسانه‌ای دیگر حکایت می‌کند که چگونه این شکاف میان انسان‌ها و خدایان تقریباً پر شد. انسانی که آداپه[3] نام داشت (مشابه کلمه عبری آدم که سمبل نژاد انسان است)، آنِو خدا[4] را آزرده خاطر ساخته بود. آنو، آداپه را برای دیدار دعوت کرد، به این قصد که به او غذای مرگ بخوراند. خدایی دیگر که اِآ[5] نام داشت آداپه را برحذر داشته به او گفت: تو نباید به آنو اعتماد کنی. اِآ به آداپه یاد داد که در دربار خدا چگونه و چه بکند، علاوه بر آن اِآ به آداپه نصیحت کرد که از خوردن هر غذا یا نوشیدنی که آنو به او تعارف کند خودداری نماید، مبادا مسموم گردد. در دیدار با آنو، آداپه همان گونه سخن گفت و عمل کرد که تعلیم یافته بود. آنو چنان جذب آداپه شد که تصمیم گرفت به جای غذای مرگ به او خوراک زندگانی بخوراند، اگر آداپه این غذا را می‌خورد، جاودانه می‌شد، اما وی به تبعیت از نصیحت اِآ از خوردن امتناع کرد. آداپه و نژاد انسان، شانس جاودانگی را از دست داده، وجودی فناپذیر شده و از زندگی ازلی خدایان محروم ماندند.

افسانه آداپه از برخی جهات با اساطیر افریقایی دربارهٔ «پیام ناتمام» شباهت دارد که تفاوت میان آسمان و زمین را با شکافی از تفهیم و تفاهم به رمز درمی آورند که به خاطر آن جاودانگی از دست می‌رود. در افسانه‌های آفریقایی، جاودانگی وقتی از دست

1. Tiamat.
2. Enuma Elish.
3. Adapa.
4. Anu.
5. Ea

می‌رود که حیوانات پیام رسان، پیام‌ها را مخلوط می‌کنند، اما در افسانه آداپه جاودانگی به خاطر یک سوء تفاهم طنزآمیز از دست می‌رود. دین در بین‌النهرین به طور مستمر بر فاصلهٔ غیر قابل عبور میان فناناپذیری خدایان و فناپذیری انسان‌ها تأکید کرده است. انسان‌ها طبیعتاً باید بمیرند، در عین حال افسانه بین النهرین، درگیری های مستمری را که در راه ایجاد مصالحه میان فناپذیری انسان و میل وی به برخورداری از یک جاودانگی الهی وجود داشته است، منعکس می‌نماید. این میل واضح‌تر از همه در حماسه گیلگمش به تصویر کشیده شده است.

میل به جاودانگی. احتمالاً افسانه حماسی گیلگمش به دو هزار سال قبل از تاریخ مشترک باز می‌گردد. در تقریر بابلی افسانه که تا حدی از این تاریخ متأخرتر است و روی لوحه‌های گلی به خط میخی موجود است، قسمتی از داستان پاک شده است. به هر حال از این افسانه به مقدار کافی باقی مانده است تا کوشش بی‌ثمر این قهرمان را برای برخورداری از جاودانگی شخصی برای ما ترسیم کند. حماسه گیلگمش با واقعیت اجتناب‌ناپذیر فناپذیری انسان سرستیز دارد و می‌کوشد راه‌هایی را برای جاودانگی پیدا کند؛ هر چند انسان‌ها به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر باید تن به مرگ دهند، اما می‌توانند در رویارویی با مرگ، گونه‌هایی از جاودانگی نیاکانی و فرهنگی را جستجو کنند. ولی گیلگمش قهرمان، به فرا رفتن از مرگ از راه تولید اولاد و احفاد و یا به یادگار گذاشتن نامی جاودان از خود قانع نبود. تقاضای وی برای جاودانگی شخصی موجب شد وی به جستجوی رازی بپردازد که او را مانند خدایان جاودان می‌گرداند. در نهایت، این راز از گیلگمش دریغ داشته می‌شود.

قسمت اعظم حماسه گیلگمش به تحقیق در مفاهیم تمدن و طبیعت می‌پردازد. قهرمان داستان یک چوپان است، شجاع، قوی و خودخواه که به عنوان پادشاه شهر اورُک[1] قدرت را به دست دارد. خدایان در درگیری با گیلگمش، مردی وحشی و پشمالو

1. Uruk.

را به نام انکیدو خلق کرده‌اند که در جنگل و در میان حیوانات وحشی به سر می‌برد. گیلگمش، چوپان حیوانات اهلی و حاکم یک جامعه است و از این رو نماینده فرهنگ انسانی است، اما انکیدو که با حیوانات به سر می‌برد، سمبل طبیعت است.

شکارچیان اورک پیش گیلگمش شکایت کردند که انکیدو آرام و قرار را از حیوانات گرفته است، از این رو، گیلگمش نقشه‌ای را طرح کرد و طی آن فاحشه‌ای را اجرت داده، از او خواست انکیدو را اغوا کند. پس از آن که انکیدو با آن فاحشه جماع کرد، حیوانات وحشی دیگر او را نپذیرفتند. فاحشه گفت: «انکیدو اینک تو مثل یک خدا شده‌ای!» البته آن مرد وحشی مانند خدایان جاودانه نشده بود، اما به عمل جنسی انسان‌ها مبادرت کرده بود که برای او راهی از جاودانگی سمبلیک را می‌گشود.

چون حیوانات، انکیدو را از خود راندند، او عازم شهر اورک شد. در آن جا انکیدو با گیلگمش در جنگی مهیب درگیر شدند. پس از آن که آنها مدتی طولانی با هم جنگیدند، انکیدو سر تسلیم فرود آورد و گیلگمش را به عنوان یک شاه مورد ستایش قرار دارد. انکیدو، قدرت و مرجعیت جامعه را پذیرا گشته و بالاخره به تمدن انسانی داخل شد. انکیدو و گیلگمش دوستان صمیمی یکدیگر شدند.

عضویت در یک فرهنگ مستمر نیز، راهی را برای نوعی جاودانگی می‌گشود. این دو دوست تصمیم گرفتند تا با هوواوه[1] هیولای جنگل نبرد کنند. گیلگمش قبل از آن که روانهٔ جنگ شود به مرگ فکر کرد و به فاصله عمیقی که میان خدایان و انسان‌ها وجود دارد، اندیشید. وی سؤال کرد چه کسی می‌تواند به آسمان بالا رود؟ تنها خدایان جاودانه‌اند، اما نوبت به انسان که می‌رسد، روزهایش دارای حساب و شماره است.

جنگ با هیولای جنگل، کاری خطرناک بود و ممکن بود به مرگ بینجامد، ولی باز هم پس از این مرگ، یک جاودانگی فرهنگی امکان‌پذیر بود. گیلگمش نوعی فناپذیری را پیش‌بینی نمود که طی آن وی از راه شهرتی که از اعمال قهرمانانه‌اش به دست می‌آورد،

1. Huwawa.

به حیات خود ادامه می‌داد. او نتیجه می‌گیرد «اگر هم من به خاک در افتم نام خود را به یادگار گذاشته‌ام.»

گیلگمش با شکست هیولای جنگل، خشم الهه ایشتار[1] را برانگیخت. ایشتار برای آن که انتقام گیرد، خدایان را متقاعد کرد تا انکیدو را به مرضی مهلک دچار سازند. هنگامی که انکیدو در شرف مرگ بود، عالم زیرزمینی را مشاهده کرد. وی «سرای ظلمت را مشاهده کرد»، سرایی که وارد شوندگانِ به آن دیگر از آن خارج نمی‌گردند، او دید در مسیری قرار دارد که هیچ راه بازگشتی از آن نیست. «در این مکان همه به موجوداتی نیمه هشیار تنزل می‌یافتند. این مکان، مکانی بود که ساکنین آن از نور محروم بودند و غذای آنان... گل و خاک بود.»

انکیدو در حال مرگ، شهر زیرزمینی و شبح‌ناک آرولا را مشاهده کرد که پیرامون آن هفت دیوار با هفت دروازه قرار داشت و در تاریکی فرو رفته بود. شهری که سرنوشت مشترک و نهایی همهٔ انسان‌ها بود. ساکنان بدبختِ زیرزمین، چون اشباح، سایه‌ها و تصاویر ماتی بودند که غذایشان را چرک و کثافات تشکیل می‌داد. انکیدو، جایی را که پس از مرگ به آن خواهد رفت یعنی کور، نو، جی، آ[2] یا مکان بدون بازگشت مشاهده کرد. هنگامی که انکیدو درگذشت، گیلگمش دریافت که او هم روزی به همین سرنوشت دچار خواهد شد. گیلگمش از این اندیشه به وحشت افتاده تصمیم گرفت که به جستجوی راز جاودانگی برخیزد.

گیلگمش شنیده بود که انسانی به نام «اوتنا پیشتیم»[3] وجود دارد که خدایان به وی جاودانگی را هدیه کرده‌اند. گیلگمش که عازم شده بود اوتنا پیشتیم را بیابد با خدای خورشید شَمَش[4] روبه‌رو شد که او رابر حذر می‌داشت: «تو به حیاتی که در پی آنی دست نخواهی یافت.» اما گیلگمش از جستجوی خود دست نکشید. وی در جواب به

1. Ishtar.
2. kur - nu - gi - a.
3. Utnapishtim.
4. Shamash.

خدای خورشید، مرگ را با خواب مقایسه می‌کند. «آیا شایسته است که من سر بر دامن زمین گذارم؟ و همه سال را به خواب روم؟» قهرمان که از این سرنوشت، ناخشنود بود به جستجوی خود از جاودانگی ادامه داد.

در مرحله بعد گیلگمش به سیدوری[1] زن میخانه‌دار برمی خورد. اندوه خود از مرگ انکیدو و جستجویش از جاودانگی را برای او حکایت می‌کند. در پاسخ، سیدوری همان کلمات خدای خورشید (شَمَش) را تکرار می‌نماید. «تو به حیاتی که در پی آنی دست نخواهی یافت» سیدوری فاصلهٔ عمیق میان جاودانگی خدایان و وضعیت فناپذیر انسان‌ها را به او یادآور شده می‌گوید: «آن گاه که خدایان انسان را آفریدند، مرگ را برای انسان کنار گذاشتند و زندگی را در کف خود حفظ نمودند.»

سیدوری، گیلگمش را ترغیب نمود که به جای جاودانگی شخصی، از کار، تفریح و خانواده‌اش لذت ببرد. او می‌توانست با تولید بچه به نوعی جاودانگی زیست شناختی دست یابد. غیر از جاودانگی فرهنگی و به جای گذاشتن نام و آوازه، این تنها نوع جاودانگی بود که گیلگمش می‌توانست در سر داشته باشد.

نصیحت سیدوری، گیلمگش را خرسند نساخته و او به جستجوی خود ادامه داد تا آن که بالاخره اوتنا پیشتیم جاودانه را پیدا کرد. مرد سالخورده که به نام اوتناپیشتیمِ پریشان حال شهرت داشت قبول کرد که راز جاودانگی خود را با گیلگمش در میان گذارد. او به این خاطر که پیش یکی از خدایان، عزیز و دردانه بوده از سیلی عظیم که همه انسان‌ها را برروی زمین از میان برده، جان سالم به در برده بود. انلیلِ[2] خدا به عنوان پاداشی در ازای خدمات اوتنا پیشتیم به او و همسرش هدیه منحصر به فرد جاودانگی را موهبت کرده بود. انلیل چنین اعلام کرده بود: «اوتنا پیشتیم تاکنون یک انسان بوده، اما از این پس او و همسرش چونان ما خدایان خواهد بود»، این موهبت بنا نبود هرگز تکرار شود.

---

1. Siduri.　　2. Enlil.

اوتنا پیشتیم، گیلگمش را اندرز داد که به سرنوشت خود گردن نهد. از آن جا که هیچ چیز ماندگار نیست، گیلگمش باید به این واقعیت که زندگی وی به پایان خواهد رسید، تن سپارد، اما گیلگمش برخواستِ خود اصرار ورزید. از این رو، اوتنا پیشتیم قبول کرد تا با وی از گیاه رازگونه‌ای که در قعر دریایی دور افتاده می‌روید سخن گوید. گیلگمش مصائب و سختی‌های عظیمی را متحمل گشت تا بالاخره آن گیاه جاودانگی را پیدا کرد. او به قعر آن دریا فرو رفت تا آن گیاه را بیرون آورد، اما درست وقتی که گیلگمش به سطح آب می‌آمد، ماری که از آن نزدیک می‌گذشت، گیاه را از دستان او ربود و از او دور شده و این آخرین امید گیلگمش به جاودانگی را با خود برد. در بسیاری از داستان‌ها مارها و افعی‌ها با جاودانگی پیوند خورده‌اند چون با پوست انداختن می‌میرند و دوباره متولد می‌شوند. بالاخره در نهایت جاودانگی از گیلگمش دریغ داشته می‌شود.

از این رو، حماسه گیلگمش افسانه‌ای است که به تحقیق در معمای فناپذیری انسان برمی خیزد. انسان‌ها برخلاف خدایان مجبور به مردنند و مرگ جزء جدا نشدنی وضعیت انسان است. ممکن است در مواردی نادر، خدایان، جاودانگی را به عنوان هدیه‌ای خاص به کسی ببخشند، اما این عطیه، استثنایی است که قاعده را تقویت می‌کند. با این همه انسان‌هامشمول نوعی جاودانگی می‌شدند که از راه جاودانگی نیاکانی و یا فرهنگی فراهم می‌آمد. انسان‌ها می‌توانستند از راه اولاد و احفاد و یا دستاوردهای [اجتماعی] خود ادامه حیات دهند، اما جاودانگی شخصی امکان‌پذیر نبود. گرچه گیلگمش قهرمان حماسه بین النهرین باستان کامیاب نمی‌شود، اما حرف این حماسه این است که در نهایت، جاودانگی سمبلیک همهٔ آن چیزی است که انسان‌ها در روبه‌رو شدن با نوعی فناپذیری که بالاخره آنها را در حد اشباح و گرد و غبار تقلیل می‌دهد، در دسترس دارند.

ایران باستان

دین زرتشتی ایران باستان با تعالیم زرتشت پیامبر (که به یونانی زُرُاستر[1] نامیده می‌شود) آغاز می‌گردد. پژوهشگران از تاریخ دقیق زندگی او بی‌اطلاعند و اخیراً زندگی این پیامبر را بین سال‌های (۱۴۰۰ تا ۱۲۰۰ قبل از تاریخ مشترک) دانسته‌اند.(۱۱) پژوهشگران پیشین معتقد بوده‌اند وی حدود ۶۰۰ سال پیش از تاریخ مشترک می‌زیسته است. از تاریخ زندگی زرتشت که بگذریم، وی دینی را تعلیم کرد که نظر اصلی آن به نظمی کیهانی به نام «اشه»[2] معطوف بود که از برخی جنبه‌ها به ضابطهٔ اخلاقی مصر باستان شبیه است. اشه اصلی است مربوط به نظم، حقیقت و درستکاری که در یک زندگی برخوردار از پندارنیک، گفتار نیک و کردار نیک تجلی می‌کند. آنها توقع داشتند که پس از مرگ قضاوت در مورد اشخاص بر اساس میزان سرسپرگی آنان به اشه، صورت گیرد.

در دین زرتشتی، خدای اعلی «اهورا مزدا»، حامی اصل اشه بود. شش موجود فرشته گون به نام «امشاسپند»[3] اهورا یا خدای روشنایی را که تجسم نیروهای خیر در جهان است کمک می‌رسانند. اهورا مزدا در یک جنگ کیهانی با خدای شر، اَنگره مئینیو[4] که به پلیدی‌ها عنایت دارد در ستیز بود. اَنگره مئینیو با کمک هیولاهای خود به شر در جهان دامن می‌زند. «دروج» یا دیو نادرستی که اَنگره مئینیو در جهان رواج داده بود، در زندگی انسانی با پندار زشت، گفتار زشت و کردار زشت تجلّی می‌یافت. انسان‌ها بر سر یک دو راهی اخلاقی قرار داشتند: اشه و دروج.

از این رو دین زرتشتی، یک ثنویت مبتنی بر دو نیروی متضاد در جهان بود. پیام زرتشت پیامبر، یک دوگانه انگاری کیهانی بود، چراکه وی فکر می‌کرد دو خدا در جهان عمل می‌کنند. در یک سرود مذهبی زرتشتی آمده است: به درستی دو روح اصلی وجود دارد، این دو قرین یکدیگرند و با هم در نزاع‌اند. پیام زرتشت، حاوی یک ثنویت اخلاقی

---

1. Zoroaster.
2. Asha.
3. Amesha Spenta.
4. Angra Mainyu.

نیز بود، چرا که دو خدای اهورا مزدا و اَنگره مئینیو، نماد دو انتخاب اخلاقی بودند که پیش روی انسان‌ها قرار داشت. در دنباله این سرود آمده است: در پندار، گفتار و کردار، آنها دوتایند، خیر و شر. «انسان‌ها در میانه این دو خدا و ایـن دو بـخش اخـلاقی قـرار دارند». در اسطوره زرتشتی گمان بر این بود که این ثنویت کیهانی و ثنویت اخلاقی، طی فرآیندی تاریخی عمل می‌کند. این دو، قبل از خلقت از هم جدا بودند و در خلقت به هم آمیختند و در پایان تاریخ کیهان و انسان، خیر و شر از هم جدا خواهند گشت. سرود دینی زرتشتی‌ها چنین پایان می‌یابد: «هنگامی که این دو روح برای نخستین بار با هم مواجه شدند حیات و مرگ را آفریدند... در پایان بدترین زندگی ازآن پیروان نادرستی (دروج) خواهد بود، اما بهترین جایگاه از آن کسانی خواهد بود که از درستی (اشه) برخوردارند. جدایی خیر و شر از یکدیگر در لحظهٔ محاکمهٔ شخصی که هر کس پس از مرگ آن را از سر خواهد گذراند، واقع خواهد شد. و بالاخره این جدایی با پیروزی خیر بر شر در آخر الزمان به اتمام خواهد رسید در اسـاطیر زرتشـتی، مـحاکـمهٔ امـوات هـم دارای جـنبه شخصی است و هم دارای جنبهٔ جمعی.

محاکمهٔ فردی. گمان می‌رفت که روح پس از مرگ، به مدت سه روز و سه شب در سر جسد باقی می‌ماند و بسته به خصلت‌های اخلاقی خود یا احساس لذت می‌کند و یا احساس درد و رنج. روح درستکاران (کسانی که در پندار، گفتار و کردار سرسپرده اشه بوده‌اند) در سرقرار گـرفته و بـه خـوانـدن سـرودهای روحـانی و سـتایش اهـورا مـزدا می‌پردازد که از شادی و سرور این افراد حکایت دارد. روح درستکاران در این سه روز، لذتی را احساس می‌کند که از مجموع لذتی که در کل عمر تجربه کرده‌اند، بیش‌تر است، اما روح بدکاران (کسانی که در پندار، گفتار و کردار سرسپرده دروج بوده‌اند) در تلاش است تا چون افرادِ گریزان از یک ساختمانِ شعله‌ور، بگریزد، اما آنها چون نمی‌تـوانـند فرار کنند، در اولین سـه روز و سـه شب پس از مـرگ شـدیدترین مـصیبت را مـتحمل می‌گردند.

آیین مرگ زرتشتیان، به طور سنّتی اقتضا می‌کند که جسد را به حال خود واگذارند. روز چهارم، جسد را به برج خاموشی یا «دخمه» منتقل می‌ساختند تا با احترام، آن را برای پرندگان بگذارند.(۵۴) اما گمان می‌شد، روح سفر خود به عالم اموات رانیز در روز چهارم پس از مرگ شروع می‌کند. روح در حالی که عازم سفر خود است، به پل چینوت[1] می‌رسد که پل تفکیک است. در آن سوی پل، بهشت قرار دارد، سرای آواز و ترانه که نوری بیکران از آن ساطع و طنین موسیقی از آن بلند است و رایحه‌ای خوش از آن به مشام می‌رسد، ولی در زیر پل چینوت ورطه‌ای سیاه و عمیق آشکار می‌گردد. محاکمهٔ اموات روی این پل باریک که به بهشت متصل می‌شود و جهنم در زیر آن قرار دارد، انجام می‌شود.

اگر روح دارای پندار، گفتار و کردار نیک باشد، وقتی شروع به گذشتن از پل می‌کند، رایحه معطر بهشت به مشامش می‌رسد، در میانهٔ پل،روح به شبحی که سیمای انسانی دوست داشتنی را دارد برمی خورد. آن شبح در مقابل روح قرار می‌گیرد. روح می‌پرسد «تو کیستی؟» آن شخص زیبا که از سیمایش نور می‌بارد، در جواب می‌گوید: «من دِئِنای[2] توأم» واژه دئنا به دین زرتشتی اشاره دارد، اما این تعبیر به نحو اخص بر بعد باطنی دین دلالت دارد که پندار، گفتار و کردار شخص، آن را شکل داده است. به تعبیر دیگر، دئنا وجدان شخص است. روح و دئنا یکدیگر را در آغوش می‌کشند و با هم از پل روانهٔ سرای سرود می‌شوند.

اما اگر شخص شرور باشد و در پندار، گفتار و کردار سرسپردهٔ «دروج»، روح او روی پل تجربه‌ای متفاوت خواهد داشت. او ابتدا بوی تعفن و گندی را حس می‌کند که از ورطهٔ جهنم برمی‌خیزد. این بو چنان نامطبوع است که آن را بدترین عذابی دانسته‌اند که روح دچار آن می‌شود. در تلاش برای عبور از روی پل و وصول به بهشت، روح پلید در میانه راه به عفریتی زشت، مهیت و ترس آور برمی خورد و از او می‌پرسد «تو کیستی؟»

---

1. Chinvat Bridge.

2. Daena.

عفریت زشت چهره پاسخ می‌دهد: «من دئنای توأم». در حالی که وجدان فرد خیر به شکلی زیبا تجلّی می‌کند، وجدان فرد شرور به دلیل پندار، گفتار و کردار زشت، کریه و بدمنظر می‌نماید. «دئنای» روح پلید اعلام می‌دارد: «من همان اعمال بد توأم... تو روز به روز مرا بدتر کرده‌ای، و اینک هم خود و هم مرا به فلاکت و لعنت الهی مبتلا ساخته‌ای». روح پلید می‌کوشد بگریزد، اما «دئنای» وی او را در آغوش گرفته و هر دو با هم از بالای پل به جهنم سقوط می‌کنند.

پس انتظار می‌رود که هر کس پس از مرگ، محاکمه‌ای را از سربگذراند. عبور از روی پل، رمز این محاکمه است و تنها وقتی با موفقیت به انجام می‌رسد که روح خود را وقف اشه کرده باشد. این پل نیز، چون ترازویی که در دین مصر باستان مطرح بود، رمزی از یک قضاوت خودکار پس از مرگ است. محاکمه نیز به این روش خواهد بود که شخص کیفیت درونی خود را که در زمان حیات شکل گرفته، افشا خواهد کرد و بدین ترتیب چند و چون خودِ درونی، قلب و یا وجدان شخص پس از مرگ برملا می‌شود.

زرتشتیان برای افرادی که نه درستکار بودند و نه خبیث، محلی را در نظر می‌گرفتند؛ این محل که «مکان افراد جور واجور نامیده می‌شد»، جایی بود در عالم یکنواخت اموات. پس از مرگ برخی از افراد وارد این محل می‌شدند که در آن چیزی را احساس نمی‌کردند، نه غم را و نه شادی را. اما انتظار می‌رفت که بعد از مرگ بیش‌تر افراد دو قسم شوند: یا از پل گذشته و به بهشت وارد شوند و یا به جهنم سقوط کنند. افراد پس از مرگ به جایگاه شایستهٔ خود وارد می‌شدند، چرا که پل همچون سنگ محکی، ماهیت واقعی آنان را بر ملا می‌ساخت.

اسطورهٔ زرتشتی، خود ـ افشایی را با تعابیر زیبایی شناختی ارائه می‌کند. دئنای شخص در آن زیبایی و یا زشتی که در زمان حیات در قالب آن شکل یافته ظهور می‌کند. ظهور استحسانی دئنا به سازگاری و موافقت آن با «اشه» یا «دروج» بستگی دارد. ساختار زیبایی شناختی و اخلاقی شخص با عبور از مسیر مرگ برملا می‌شد و ثواب‌ها و یا

عقاب‌ها مطابق آن جریان می‌یافت.(۵۶)

نجات عام. اما ثواب‌های بهشت و عقاب‌های جهنم همیشگی نبود. وقتی دئنای بدمنظر و ترسناک، همراه آن روح پلید از روی پل به پایین سقوط می‌کند، می‌گوید: «ما تا روز رستاخیز گرفتار عذاب خواهیم بود». در اسطورهٔ زرتشتی‌ها، برای تاریخ انسان و کیهان، نقطه انتهایی پیش‌بینی شده که در آخر الزمان قرار دارد، زمانی که رستاخیز عمومی اموات صورت خواهد گرفت، افراد شرور و خیر در بدن‌هایشان به زندگی باز خواهند گشت تا محاکمه‌ای نهایی را شاهد باشند؛ اما انتظار آن نیست که این محاکمه نهایی به نجات ابدی خوبان و عذاب ابدی بدکاران بینجامد. این محاکمه، صرفاً مقدمه‌ای است برای تطهیری نهایی که نوید بخش رستگاری عام همه انسان‌هاست.

در آغاز تاریخ انسان، غذای اولین جفت انسان «مشیا و مشیانه»[1] تنها آب بود و از این راه زندگی می‌کردند. به تدریج، انسان‌ها گیاهان را هم به غذای خود افزودند و سپس شیر و گوشت هم به آن اضافه شد. با گسترش رژیم غذایی، قدرت شکمبارگی انسان‌ها هم افزون شد و این به افتادن آنها در دام دیو دروج انجامید. انتظار می‌رفت که قبل از پایان تاریخِ انسان، از قدرت شکمبارگی هم کاسته شود. انسان‌ها به تدریج از خوردن گوشت، شیر، گیاهان و حتی آب دست خواهند کشید تا آن‌که در ده سال آخر، انسان‌ها بدون خوردن چیزی، بی آن که بمیرند به حیات خود ادامه می‌دهند. از این رو، انتظار می‌رفت که پایان کار به عکس الگوی آغاز باشد.

علامت آخر الزمان ظهور یک منجی است. این منجی سوشیانت[2] نام دارد و از باکره‌ای متولد خواهد شد. این باکره وارد استخر آبی می‌شود که به گونه‌ای معجزه‌آمیز، اسپرم زرتشت را پس از قرن‌ها حفظ کرده و بدین طریق آبستن می‌شود. سو شیانت منجی نه تنها پسر زرتشت است، بلکه در آخر الزمان، نماینده اهورا مزدا نیز خواهد بود. وی بر عمل رستاخیز نظارت خواهد داشت. این منجی از اهورا مزدا می‌پرسد «مردگان

1. Mashye and Mashyne.
2. Saoshyant.

چگونه زنده خواهند شد؟» و خداوند روشنایی جواب خواهد گفت: «وقتی من چیزی را که در اصل وجود نداشت خلق کردم، چرا خلق مجدد کسی که زمانی موجود بوده امکان‌ناپذیر باشد؟» از آن جا که اولین بار اهورا مزدا انسان‌ها را خلق نمود، خلق دوبارهٔ آنان به هنگام رستاخیز کار مشکلی نخواهد بود. استخوان‌هایش را از زمین، خونشان را از آب‌ها، مویشان را از گیاهان و روحشان را از باد بیرون خواهد کشید. همه به قدرت اهورا مزدا و تحت نظر سوشیانت منجی، به حیات برخواهند گشت.

رستاخیز هم شامل نجات یافتگان می‌شود و هم آنان که به عذاب گرفتار آمده‌اند. همه در همان بدن‌هایشان به زندگی باز خواهند گشت. هرکس از جایی برخواهد خاست که در آن جان داده است. خانواده‌ها دوباره تشکیل خواهد شد. مردم، همدیگر را باز خواهند شناخت، ولی به روشنی می‌توان نجات یافتگان و لعنت شدگان را از هم تشخیص داد. انتظار می‌رود که جریان کامل رستاخیز به مدت پنجاه سال به طول انجامد. وقتی همه به زندگی بازگشتند، برای آخرین بار، نجات یافتگان و لعنت شدگان از هم جدا می‌شوند. نجات یافتگان را با همان بدن‌هایشان به بهشت می‌برند، اما لعنت شدگان با بدن‌هایشان به جهنم بازگردانده خواهند شد. خوشی و لذت بهشت و درد و الم جهنم که با داشتن بدن به‌گونه‌ای شدیدتر احساس می‌شود، سه روز ادامه خواهد داشت. این آخرین جدایی میان درستکاران و بدکاران می‌باشد، پیش از آن که همه طی رستگاری فراگیر، پاک گردند.

در آخرین روزها، آسمان‌ها از هم باز خواهد شد. اژدهای ماه[1] بر زمین خواهد افتاد و خدای آتش آتر[2] کوه‌ها و تپه‌ها را ذوب خواهد کرد و آن را به رودخانه‌هایی از فلز ذوب شده مبدل خواهد نمود. انسان‌ها را از بهشت و یا جهنم باز خواهند گرداند تا از فلز ذوب شده عبور کرده و پاک شوند. عبور از این رودخانه‌های فلز آتشین و سوزان برای نجات یافتگان مانند آن است که در شیر گرم استحمام کنند، اما برای لعنت شدگان این استحمام

1. serpent of the moon.
2. Atar.

در فلز مذابِ مانند استحمام واقعی در فلز مذاب است.

پس از این تطهیر نهایی، همه نجات خواهند یافت. همه گرد خواهند آمد تا اهورامزدا را ستایش کنند و از هئومه[1] یا شربت جاودانگی بنوشند ودرجهانی دیگربرای ابد زندگی کنند. شوهران و همسران دوباره به هم خواهند آمیخت و از لذات همراهی و هم آغوشی بهره‌مند خواهند گشت، اما بچه‌ای زاده نخواهد شد. دراین‌مرحله خلقت به‌پایان خواهد رسید، اما حیات بر عرصه عریض زمینی که اینک جاودانه گشته ادامه خواهد یافت.

در این نمایشنامهٔ آسمانی، هنوز یک عمل نهایی ضرورت دارد. انتظار می‌رود که پس از رستاخیز و تطهیر مردگان، اهورا مزدا و نیروهای فرشته صفتش در یک نبرد کیهانی، اهریمن شر را شکست دهند. در پایان این نبرد، خدای شر، اَنگره مئینیو را به بند خواهند کشید و او را به ورطهٔ جهنم پرتاب خواهند کرد تا فلزهای گداخته‌ای که از سطح زمین به جهنم جاری است، او را برای همیشه به بند کشد. در آخر الزمان با پیروزی اهورا مزدا، شر از میان برداشته خواهد شد. گرچه اسطوره زرتشتیان بر ثنویت خیر و شر مبتنی است، اما انتظار می‌رود که این دوگانه گرایی با پیروزی نهایی خدای خیر و روشنایی، اهورا مزدا در آخرالزمان از میان برود. تنها خیر است که برای همیشه و همیشه پایدار خواهد ماند (۱۰: ص ۲۷ـ۲۹).

اساطیر زرتشتی مربوط به مرگ و پس از مرگ، نجاتی عام برای همهٔ بشر را پیش بینی می‌کند و نه جدایی ابدی درستکاران از بدکاران را، و از این جهت در نگرش‌های دینی غرب نسبت به مرگ، این اساطیر منحصر به فردند.

هر چند متدیّنان به دین زرتشت در دهه ۱۹۸۰ تنها حدود ۱۳۰۰۰۰ نفر بوده‌اند ـ حدود نود هزار از این تعداد، جامعه پارسیان هند را تشکیل می‌دهند ـ اما تأثیر اساطیر زرتشتی ایران باستان، تأثیری گسترده بوده است. ثنویّت زرتشتی، محاکمه فرد فرد اشخاص پس از مرگ، و رستاخیز عام اموات از مفاهیمی هستند که بر سه دین نبوی

1. Haoma

یهودیت، مسیحیت و اسلام تأثیر گذاشته‌اند.

رستاخیز یهود

سنت یهودی که ریشه در خاور نزدیک عهد باستان دارد، رهیافت‌هایی را نسبت به مرگ و پس از مرگ پرورش داد که از بسیاری جهات به ادیان مصر، ایران و بین النهرین باستان شباهت داشت. در دین باستانی اسرائیل، همچون دین بین النهرین باستان گمان بر این بود که شخص پس از مرگ به وجودی شبح گون و نیمه هوشیار در جهانی زیرین که کسی را از آن بازگشت نیست، تنزل می‌یابد. در عهد عتیق از این مکان به عنوان شئول[1] یاد شده است. گمان بر این بود که پس از مرگ، روح به سوی خدا باز می‌گردد و جسم به زمین، و شخص به عنوان موجودی زنده وجودش پایان می‌یابد و در جهان زیرین و تیره و تار شئول، تنها شبحی از او باقی می‌ماند، اما تدریجاً در دیانت باستانی اسرائیل این انتظار پرورده شده که اموات، دوباره زنده خواهند شد؛ آنها به بدن‌هایشان بازگشته و به خاطر اعمال گذشته خود مورد محاکمه قرار گرفته و ثواب و عقاب می‌شوند. در اندیشه یهود در موردِ مرگ و پس از مرگ، رستاخیز اموات، جنبهٔ محوری یافت. این انتظار از چنان اهمیتی برخوردار شد که کسی را که منکرِ رستاخیز اموات باشد، از جهان آتی محروم می‌دانستند. عباراتی از عهد عتیق، مؤید این است که عقیده به رستاخیز اموات پیش از ظهور ربّی‌ها هم وجود داشته است؛ اما در اثر فعالیت آنان در چند قرن اول تاریخ مشترک این اعتقاد طول و تفصیل یافته است.

آموزهٔ رستاخیز، برخلاف تناسخ، مقتضی آن است که شخص در همان بدن قبلی‌اش به زندگی بازگردد. از این جهت، رستاخیز یهود برای بدن مادی، ارزش قائل می‌شود، درست همان طور که ـ البته به دلایلی متفاوت و شیوه‌هایی دیگر ـ در معتقدات و رسوم مصر و ایران باستان به بدن ارزش داده می‌شد. در رستاخیز، جسمِ شخص زنده خواهد

1. She ol.

شد تا موطنی دائمی برای انسان در جهان جدید باشد. هر چند معتقدات و رسوم دینی یهود، تکیه بر این عالم جدید داشت؛ با این همه رستاخیز اموات را مقدمه‌ای برای ورود به جهان آینده می‌دانستند که به هنگام بسته شدن پروندهٔ این جهان برقرار خواهد شد.

اسرائیل باستان

می‌توان داستانی را که در سفر پیدایش در مورد باغ عدن آمده اسطوره‌ای درباره منشأ مرگ دانست.[1] یهوه (خداوند خالق)، آدم و حوا این اولین زوج بشری را، در میان یک باغ بهشتی قرار داد. آنان بر همهٔ مخلوقات تسلط یافته و از درخت جاودانگی تغذیه می‌کردند. آنان گرچه از درخت حیات تغذیه می‌کردند، اما از نزدیک شدن به درخت شناختِ نیک و بد منع شده بودند. یهوه به آنان گفت: «اگر از میوه این درخت بخورید، مطمئن باشید خواهید مرد» آدم و حوا از این امر الهی سرپیچیدند؛ از این رو، فرشته‌ای با شمشیری آتشین آنان رااز باغ بیرون رانده و از نزدیک شدن به درخت جاودانگی محروم ساخت.

از آن روز به بعد، زن به مصیبت درد و رنج زایمان مبتلا شد و مرد به مصیبت کار و هر دو به مصیبت فناپذیری انسانی گرفتار آمدند. پس از مرگ، انسان‌ها به زمینی باز خواهند گشت که ابتدا از آن خلق شده‌اند. هر چند انسان‌ها دیگر به مثل خدایان جاودانه نخواهند بود، اما نقمت ایشان برایشان رحمت آورد. آنان جاودانگی شخصی را با جاودانگی نیاکانی از راه فرزندان و جاودانگی فرهنگی از راه عمل مبادله نمودند. بدین معنا آدم و حوا در دودمان خود و از طریق آنان و همین‌طور از طریق جاودانگی فرهنگی مبتنی بر آثار، به حیات خود ادامه خواهند داد.

اما از دیدگاه دین یهود، مرگ عقابی به خاطر نافرمانی نیست، بلکه بخشی است از طرح اولیه‌ای که خداوند برای حیات انسان در نظر داشته است. از این دیدگاه، آدم و

۱. سفر پیدایش، باب ۲، آیهٔ ۴.

حواغیر جاودان خلق شده‌اند. اولین انسان‌ها از گل قرمز رنگی ساخته شدند که از زمین گرفته شد؛ درست همان گونه که همهٔ مخلوقات ساخته شده بودند. سپس خداوند با دمیدن نفس خود به آنان جان داد. وقتی یهوه از روح خود در این تمثال‌های خاکی دمید، حیات به وجود آمد. بااین دمیدن یا روح،[۱] انسان‌ها به موجوداتی زنده مبدل شدند؛ آمیزه‌ای از روح خدا و قالب خاکی. خلقت انسان‌ها، قدرت عالیه یهوه خدای اسرائیل را بر همهٔ ابعاد حیات نشان می‌داد، نه آن که الزاماً دلالت بر آن داشته باشد که انسان‌ها برای مردن خلق شده‌اند.

فناپذیری انسان. برداشت دیانت باستانی اسرائیل از انسان این نبود که او یک روح جاودانه، فناناپذیر و نامیراست که در جسمی حلول کرده، بلکه او را مخلوطی زنده از خاک و دم خدایی[۲] می‌دانستند. انسان‌ها راموجوداتی خاکی می‌دانستند که از گل قالب گرفته‌اند و از دم خداوند جان گرفته‌اند. یک انسان زنده یا نِفِش[۳] برای زیستن به این دو عنصر نیازمند است. هنگامی که دم خداوند به شخصی جان می‌بخشد، می‌توان به آن نشمه[۴] و یا روح تشخص یافته اطلاق کرد، اما به هنگام مرگ، چون عناصر تشکیل دهنده حیات به جایگاه نخستینشان بازمی گردند، شخص مضمحل می‌شود. روح به سوی خدا و خاک به زمین باز می‌گردد، شخص، دیگر به عنوان یک نِفِش زنده وجود نخواهد داشت و از او چیزی جز یک رد و سایه که به عالم شبح‌گون اموات، ***شئول*** نزول می‌کند باقی نخواهد ماند.

تورات به جزئیات جغرافیایی شئول نپرداخته است، اما به هر حال شباهت چشم‌گیری را با جهان زیرینی که بین النهرینی‌های باستان تصور می‌کردند، از خود نشان می‌دهد. حداقل از سه جنبهٔ شئول به آرولا شباهت داشت: شئول یک جهان زیرینی تیره و تار بود، مکانی بود بدون بازگشت و همه انسان‌ها را به یک سطح، به وجودی سایه

---

1. ruah
2. breath.
3. nephesh
4. neshamah

مانند و شبح‌گون تنزل می‌داد.

اول آن که شئول در زیرزمین قرار داشت و عالم سفلایی تیره و تار بود که در آن اموات هم چون اشباحی پرسه می‌زدند. کتاب مقدس، شئول را سیاه چال زیرزمینی اموات دانسته است[۱] خاکی که اموات در آن فرو می‌روند[۲] و زمینی که اموات را در خود می‌بلعد.[۳]

دوم آن که این جهان زیرین مکانی بود بدون بازگشت. ایوب به مرگ خود می‌اندیشد و این که به اعماق تاریک شئول فرو خواهد رفت: «به زودی می‌روم و دیگر باز نمی‌گردم. به سرزمینی می‌روم که سرد و تاریک است؛ به سرزمین ظلمت و پریشانی، به جایی که خود نور هم تاریکی است.»[۴] و بالاخره آن که شئول همهٔ افراد را به سطحی واحد تنزل می‌دهد؛ به سطح موجوداتی نیمه هشیار. هیچ قضاوت اخلاقی وجود ندارد که درستکاران را از بدکاران جدا کند. هیچ تفکیک آئین‌مندی در کار نیست که خالص را از ناخالص جدا سازد. هیچ رتبه و درجه‌ای در کار نیست که قدرتمند را از ضعیف جدا نماید. همهٔ اموات به خاک تنزل می‌یابند. اشعیای نبی، توجه اغنیا و قدرتمندان را به این سرنوشت مشترکی که همهٔ انسان‌ها در آن شریکند، جلب می‌کند: «دنیای مردگان آماده می‌شود تا به استقبال تو بیاید. رهبران و پادشاهان دنیا که سال‌ها پیش مرده‌اند، آن جا در انتظار تو هستند. آنها وقتی تو را ببینند به تو خواهند گفت: تو نیز مانند ما ضعیف شدی و با ما فرقی نداری! حشمت تو از دست رفته است ونوای دلنشین بر بط‌های قصرت دیگر به گوش نمی‌رسد. اکنون تشک تو کرم‌ها هستند و لحافت موریانه‌ها.» در کتاب جامعه (سلیمانِ) حکیم چنین نتیجه می‌گیرد: «سگی زنده بودن به از شیری مرده در شئول». انتظار آن است که همهٔ مردم صرف نظر از قدرت، ثروت، و یا دستاوردهایی که در زمان

۱. مزامیر، باب ۶، آیهٔ ۶، باب ۲۸، آیه ۱؛ باب ۸۸، آیه ۵، ایوب: باب ۲۸، آیه ۲۲، باب ۳۰، آیه ۲۳.
۲. مزامیر، باب ۲۲ آیه ۱۶.
۳. خروج، باب ۱۵، آیه ۲؛ یوحنا باب ۲، آیه ۷.
۴. ایوب، باب دهم، آیات ۲۱ و ۲۲.

حیات داشته‌اند، درگرد و خاک جهان زیرین به وضعیتی مشابه فروکاهیده شوند.(۴)

جاودانگی نیایی و جاودانگی فرهنگی. هر چند دیانت باستانی اسرائیل، جاودانگی شخصی را انکار کرده است، اما برای جاودانگی زیستی و جاودانگی نیاکانی، اهمیتی وافر قائل شده است. هر چند مرگ شخص، نقطه پایانی بر هویت شخصی و منزلت اجتماعی است، اما یک انسان، باز می‌تواند از راه دودمان خود ادامهٔ حیات دهد. ابراهیم که سر سلسله قوم است، الگویی می‌شود برای جاودانگی نیاکانی در دیانت باستانی اسرائیل. آن گونه که در سفر پیدایش آمده است، یهوه برای ابراهیم سرنوشتی خاص وعده می‌دهد، وعدهٔ خداوند، نه جاودانگی شخصی، بلکه جاودانگی نیایی و فرهنگی است: «من تو را پدر امتی بزرگ می‌گردانم؛ تو را برکت می‌دهم و نامت را بزرگ می‌سازم و تو مایه برکت خواهی بود. آنانی راکه به تو خوبی کنند، برکت می‌دهم و آنانی را که به تو بدی نمایند لعنت می‌کنم. همهٔ مردم دنیا از تو برکت خواهند یافت».[۱] ابراهیم، نیای پدر سالار امتی بزرگ خواهد شد که در حافظهٔ فرهنگی مشترک خود، نسل به نسل یاد او را زنده نگاه خواهند داشت.

عهد عتیق می‌گوید: جاودانگی شخصی موهبتی است نادر که خداوند کمتر آن را به کسی عطا می‌کند، این جا هم مانند آتناپیشتیمِ اساطیر بین النهرین، گفته شده که نوح و الیاس از موهبت جاودانگی برخوردار شده‌اند. آنان نمرده، بلکه به آسمان‌ها صعود کرده‌اند، اما به ابراهیم سلسله جنبان، موهبتی وعده داده شده که از نظر تورات از جاودانگی شخصی با اهمیت‌تر است. ابراهیم پس از آن که بعد از عمری طولانی با مرگ دست به گریبان شد، دل‌نگران بقای شخصی پس از مرگ نبود. آن گونه که در سفر پیدایش آمده، وی به وقت مردن دلنگران استمرار دودمانش بود. ابراهیم از یکی از نوکرانش قول گرفته و دست او را زیر ران خود قرار داد ـ که اشاره به جدی بودن تقاضای

---

۱. سفر پیدایش، باب ۱۲، آیات ۳ـ۱.

او دارد، اما شاید به اهمیت تولید مثل در جاودانگی سمبلیک هم دلالت کند ـ و از نوکر خود خواست قسم بخورد که برای پسر ابراهیم همسری پیدا کند.[۱] قابلیت ابراهیم برای جاودانگی نیاکانی و جاودانگی فرهنگی، تنها با استمرار نسل او امکان تحقق داشت. و بالاخره حیات و مرگ ابراهیم در حیات مستمر ذریهٔ او و فرهنگ دینی آنان معنا می‌یافتند.

مهم‌ترین واقعه تاریخی در فرهنگ دینی اسرائیلیان باستان، خروج آنان از قید اسارت در مصر بود. بردگان اسرائیلی تحت رهبری حضرت موسی از اسارت خود رها گشته و پس از عبور از بیابان به سرزمین موعود اسرائیل رسیدند. خروج از مصر بیانگر نوعی جاودانگی بود. چون خروج فرار از بردگی بود که مرگی اجتماعی است و فرار از دست فرشتهٔ مرگ که در خلال طاعون‌هایی که بر سر مصر نازل شد، به گونه‌ای معجزآمیز کودکان اسرائیلی را نادیده گرفت. هر چند همهٔ افراد نسلی که از مصر خارج شده بودند، به جز دو نفر، طی سفر به زمین موعود که چهل سال به طول انجامید درگذشتند، اما نسل‌های بعدی، یاد رهایی خود از این مرگ اجتماعی را از راه جشن سالیانه عید فصح زنده نگه می‌داشتند. در این بزرگداشت آیینیِ خروج، همهٔ یهودیان ترغیب می‌شوند که خود را چنان انگارند که گویا در آن رهایی حاضر بوده‌اند و با این کار، خاطرهٔ فرهنگی زنده و مستمر این جریان، تغذیه و تقویت می‌شود. در هر عید فصح با همدردی و احساس هویت واحد که از طریق این آیین حاصل می‌شود، نوعی جاودانگی جمعی، مورد حمایت قرار می‌گیرد که دلالت بر آن دارد که فرزندان ابراهیم در یک فرهنگ دینی مشترک، ادامه حیات می‌دهند.

مکاشفات یوحنا

واژه یونانی «آپوکالیپز» به معنای آشکار ساختن و کنار زدن پردهٔ توهم برای نمایان

---

۱. سفر پیدایش، باب ۲۴، آیات ۹ـ۱.

ساختن حقیقت غایی است. آپوکالیپز، یعنی شهود و مکاشفه. با گسترش دین یهود، تأمل دربارهٔ مرگ و بعد از مرگ، گاهی شکل مکاشفاتی را به خود می‌گرفت که طی آن افراد، بهشت، جهنم و رستاخیز اموات در آخر الزمان را می‌دیدند. در تاریخ یهود، تخیل‌های مکاشفه‌انگیز، زیر فشارهایی خاص روی می‌داد. تخریب معبد و شهر اورشلیم در ۵۸۶ قبل ازتاریخ مشترک ، اسارت اسرائیلی‌هادر دست قدرت سیاسی بابل، و تأثیر اندیشه‌های ایران و یونان از بیرون، از جمله این فشارها بود؛ اما در خود سنت توراتی نیز عناصری وجود داشت که به ساخت و پرداخت تخیلات مربوط به آخرت کمک می‌نمود. در تورات، خدای اسرائیل از این قدرت برخوردار بود که اگر بخواهد می‌تواند مرده‌ها را زنده کند.[۱] تخیلات مکاشفی به گونه‌ای دقیق‌تر تعیین می‌نمود که این امر چگونه تحقق خواهد یافت (۶۴:۳۲).

شهود رستاخیز. اولین اشاره‌ای که در کتاب مقدس به نوعی از رستاخیز اموات می‌توان یافت؛ شهود مکاشفه انگیزی است که از حزقیال نبی نقل شده است. به دنبال تخریب اورشلیم، حزقیال مژده داد که از راه مداخلهٔ معجزه‌آمیز و روحانی خداوند، همان گونه که اموات زنده خواهند شد، امّت اسرائیل نیز احیا خواهند گشت. حزقیال با تصویرپردازی کنایی از رستاخیز پیش‌بینی کرد که قوم بنی اسرائیل، استقلال سیاسی را در سرزمین خود باز خواهد یافت.

این پیامبر، فلاکت و ویرانی بنی‌اسرائیل را با یک وادی از استخوان‌های خشک تشبیه می‌کند. حزقیال در یکی از کشف و شهودهای خود می‌بیند که از استخوان‌ها سر و صدایی بلند شد و یکی پس از دیگری به هم پیوستند. حزقیال می‌گوید: ناگهان سر و صدایی برخاست و استخوان‌های بدن‌ها به یکدیگر پیوستند؛ سپس در حالی که نگاه می‌کردم، دیدم گوشت و پی بر روی استخوان‌ها ظاهر شد و پوست آنها را پوشانید، اما بدن‌ها هنوز جان نداشتند. خداوند به من فرمود: ای انسان خاکی به روح بگو از

---

۱. سفر تثنیه، باب ۳۲، آیه ۳۹؛ اول سموئیل: باب ۲، آیه ۶.

چهارگوشهٔ دنیا بیاید و به بدن‌های این کشته شدگان بدمد تا دوباره زنده شوند. ناگهان از چهار جهت، روح حیات آمده و به همه این کشته شدگان جان داد. آنان لشکری بزرگ تشکیل دادند که ملت اسرائیل را باز خواهد گرداند.[۱]

حزقیال این شهود خود را سمبلی برای بنی‌اسرائیل تعبیر کرد. او می‌گوید این استخوان‌ها همان قوم بنی‌اسرائیل است». محتوی شهود حزقیال نه رستاخیز اموات در آخرالزمان، بلکه اعاده ملت اسرائیل است. حزقیال باز یافت هویت مستقل و ملی را در تخیل خلاق خود با فرا خواندن اموات از قبرها و احیای آنان به رمز درمی‌آورد:

به ایشان بگو خداوند یهوه چنین می‌فرماید: اینک من قبرهای شما را می‌گشایم و شما را ای قوم من از قبرهای شما درآورده به زمین اسرائیل خواهم آورد. ای قوم من، چون قبرهای شما را بگشایم و شما را از قبرهای شما بیرون آورم، آن‌گاه خواهید دانست که من یهوه هستم و روح خود را در شما خواهم نهاد تا زنده شوید و شما را در زمین خودتان مقیم خواهم ساخت، پس خواهید دانست که منِ یهوه تکلم کرده و آن را به عمل آورده‌ام. قول خداوند این است.»[۲]

هر چند بیان سمبلیک بود، اما راحت می‌شد جملات را به معنای تحت اللفظی گرفت. بعدها اندیشمندان یهود و مسیحی توانستند به شهود حزقیال، به عنوان پشتیبان آموزه مربوط به رستاخیز آتش قربانی پذیربنگرند. شاید حزقیال به جاودانگی فرهنگی همهٔ قوم بنی اسرائیل اشاره داشته است. به این معنا که، هنگامی که امت اسرائیل اعاده شود، آنان چونان قومی یک پارچه حیات خود را از سر خواهند گرفت، اما سنت متأخر به این گرایش دارد که رستاخیز اموات از قبرها را به همین معنای لفظی بگیرد.

عقیدهٔ مربوط به رستاخیز اموات، در دوران دیگری از تجاوز سیاسی در تاریخ یهود ساخته و پرداخته شد؛ در خلال قرن دوم پیش از تاریخ مشترک ، بنی‌اسرائیل تحت حاکمیت یونان قرار گرفتند و یهودیان در سلطه بیگانگان، متحمل آزار و اذیت شدند. در

---

۱. حزقیال، باب ۳۷، آیات ۷ـ۱۰.
۲. حزقیال، باب ۳۷، آیات ۱۱ ـ ۱۴

این حال و هوا، شهود مکاشفه‌ای رستاخیز اموات، وعده می‌داد که همهٔ کسانی که در دفاع از اسرائیل و دین یهود جان باخته‌اند، در آخرت، حیات دوباره خواهند یافت. مرگ، شکست نهایی نیست، خود مرگ در رستاخیز مغلوب خواهد شد.

صحیفه دانیال نبی طی این دورهٔ آشوب سیاسی نگاشته شد. دانیال که متنی مکاشفی است، کشف و شهود هیجان‌انگیز رستاخیز اموات را ترسیم می‌نماید که نقطه اوج آن، محاکمه اموات است. کتاب دانیال که احتمالاً در قرن دوم پیش از تاریخ مشترک نوشته شده است، در تأملات یهود در باب مرگ به مفاهیمی چون محاکمه اخروی و ثواب و عقاب برجستگی می‌دهد. کتاب دانیال، دورانی از آشفتگی را پیش‌بینی می‌کند که طی آن رستاخیز اموات محقق خواهد شد، این دوران بسیار به دوران آشفتگی و هرج و مرج تاریخی یهود که کتاب طی آن تحریر شده شباهت دارد. این کتاب وعده می‌دهد: «بسیاری از آنانی که در خاک زمین خوابیده‌اند، بیدار خواهند شد»، ولی وعدهٔ رستاخیز تا حدی در قید ابهام باقی مانده است. اگر «بسیاری» از خاک زمین بیدار خواهند شد، پس تلقی از رستاخیز این نیست که «همه» مردگان را شامل شود. احیا شدگان، کسانی خواهند بود که نامشان در کتابی ثبت شده است، اما مشخص نشده که اینها کیستند. این کتاب ممکن است کتاب یهوه باشد. یهوه به موسی گفته بود هر که گناه کرده است او را از دفتر خود محو سازم.[1] در این صورت ممکن است، کسانی که گناهی جدی مرتکب شده‌اند احیا نشوند. شاید تصور بر این بوده که رستاخیز تنها شامل قوم بنی اسرائیل می‌شود و یا تنها شامل برخی از افراد این قوم می‌شود.

اما کسانی که در روز رستاخیز زنده می‌شوند، همه به سرنوشتی یکسان مبتلا نخواهند شد. برخی زنده می‌شوند «به جهت شرمساری و حقارت جاودانی». این که کسانی که مستحق شرمساری و حقارتند، به چه عذاب‌های خاصی دچار خواهند شد مشخص نشده است، اما آنها از دیگر مردمی که «به جهت حیات جاودانی» از قبر برمی

---

۱. سفر خروج، باب ۳۲، آیه ۳۳.

خیزند قابل تمییزند. انتظار می‌رود در رستاخیز، برخی از افراد از شکوه و درخشش برخوردار گردند. کتاب دانیال، شکوه و جلال آنان را با تصویرپردازی از آسمان‌ها به رمز آورده و گزارش می‌کند که فرزانگان و درست‌کاران تا ابد همچون ستارگان خواهند درخشید. در قیامت، محاکمه اموات مبنا و اساس ثواب‌ها و عقاب‌ها خواهد بود، هر چند ماهیت دقیق این عذاب‌ها و عقاب‌ها مشخص نیست.

در این محاکمه، عناصر اصلی عبارتند از: قاضی الوهی، عرش و کتاب. دانیال، این قاضی را مردی پیر، «قدیم الایام» می‌داند با مو و ردایی سفید، تختی که بر آن نشسته در میان شعله‌های آتش قرار دارد. پایه‌های آن در میان آتش است و از سوی تخت، نهری آتشین جاری است. اطراف این عرش درخشان و مشتعل، هزاران هزار به خدمت ایستاده‌اند و کرورها کرور در مقابل وی ایستاده منتظر قضاوتند. در کتاب دانیال آمده «دیوان برپا شده و کتاب‌ها گشوده می‌گردد.»[1] از این رو محاکمهٔ اموات، نهایتاً بر اساس آن کتاب صورت می‌گیرد.

در حالی که مصری‌ها و ایرانی‌ها، محاکمه اموات را با فرآیند پرده برداشته شدن از وجدان شخص پس از مرگ نشان می‌دادند، نمادگرایی یهود، قضاوت اموات را قرائت عینی آنچه در کتاب حیات ثبت شده است، می‌داند. سمبلیزم رستاخیز و قضاوت، تحت سیطرهٔ شیوهٔ فنی و اختصاصی نامهٔ اعمال است.

محاکمه قبلاً برگزار شده و به گونه‌ای محو ناشدنی در کتاب ثبت شده است. مردگان پس از آن که از خواب مرگ بیدار شدند، لازم نیست که از راه یک امتحان اخروی، جوهرهٔ خود را نشان دهند. آنان به هنگامی که نامهٔ اعمالشان خوانده می‌شود، صرفاً باید منقاد قدرت و جلال رعب آور قاضی الهی باشند.

تا قرن دوم پیش از تاریخ مشترک دیگر مفاهیمی چون رستاخیز و محاکمه اموات در اندیشه یهود به اموری مأنوس مبدّل شده بود. مکّابی‌ها[2] زعمای مقاومت یهود در برابر

---

۱. دانیال، باب ۷

قدرت سیاسی روم، برای اموات به دعا و نیایش پرداخته و قربانی پیشکش می‌کردند. یکی از متون که جزو عهد عتیق نیست، اما حوادث آن زمان‌ها را نقل کرده، شرح می‌دهد که چگونه یهودای مکابی[1] این آیین‌ها را برای اموات برگزار کرده و از خدا می‌خواست کسانی راکه مرده و منتظر رستاخیزند، از گناهانشان رهایی بخشد.

در قرن اول میلادی در دیدگاه یهودی‌ها در مورد آموزهٔ رستاخیز، آشکارا شکاف ایجاد شد. صدوقی‌ها[2] که عهده‌دار شعائر معبد بودند رستاخیز را انکار کردند، اما فریسی‌ها[3] به این عقیده که اموات در عصر مسیحایی با معاد جسمانی زنده خواهند شد، ملتزم ماندند. با تخریب معبد اورشلیم در سال ۷۰ میلادی، برای ربی‌هایی که متون مقدسه وتفاسیر میشنا[4] و تلمود[5] را تدوین می‌نمودند، موضع فریسیان دربارهٔ رستاخیز اموات جزو اصول و ضوابط قرار گرفت.[6] از دیدگاه ربی‌ها، رستاخیز اموات در داخل سنت یهود، مسأله‌ای بی‌چون و چرا بود.

شهودهای جاودانگی. در قرن اول، تحت تأثیر اندیشه فلسفی یونان یک دیدگاه دیگر یهودی در مورد آخرت، رواج یافت. فیلسوف یهودی، فیلون اسکندرانی (متوفی ۴۵-۵۰ بعد از تاریخ مشترک) برداشت بسیار متفاوتی از مرگ ارائه نمود. مطابق رأی فیلون، ارواح همه جاودانند. پس از مرگ، روح درستکاران به آسمان‌ها باز خواهد گشت، در حالی که برخی از ارواح که به بصیرت و خرد فلسفی دست یافته‌اند، به قلمرو مثل ازلی صعود می‌کنند. فیلون، چون روح انسانی را بنفسه و فی نفسه، ازلی می‌دانست، مرگ رارهایی روح از بدنی می‌دانست که به طور موقت در آن زندانی گشته است. برداشت فیلون از مرگ، تحت تأثیر نظام فلسفی یونانی افلاطون، گسترش و پرورش یافت.

---

1. Judas Maccabaeus.

2. Maccabees.

3. Pharisees

2. Sadducees

5. Talmud

4. Mishna

۶. مکابیان دوم، باب ۱۲، آیات ۴۳-۴۴.

از نظر افلاطون (۴۲۷ ـ ۳۴۷ قبل از تاریخ مشترک) معنای مرگ، جدایی روح جاودانی[1] از بدن است (۷۸: ص ۹۷). در نظام افلاطونی، روح همان ذات جاودان شخص است که تنها به طور موقت در بدن مسکن گزیده است. این روح قبل از تولد وجود داشته و پس از تولد هم به وجود خود ادامه خواهد داد. روح در مدتی که در بدن اقامت دارد، از قلمرو مثل ازلی که وطن راستین اوست جدا می‌افتد. با این همه، روح از طریق فلسفه می‌تواند به شهود بی‌واسطهٔ صورت‌های مثالی واقعیت دست یابد. از آن جا که روح پس از مرگ به قلمرو ازلی صور باز می‌گردد، افلاطون فلسفه‌ای را که در زمان حیات به تأمل در صور ازلی می‌پردازد «تمرین مرگ» نام گذارده است. روح با فراتر رفتن از بدن می‌تواند، بی‌واسطه، صور ازلی واقعیت را نظاره کند، چرا که روح خود ازلی و جاودانه است.

تئوری افلاطون در باب روح، بر یک تئوری فنی فلسفی در باب شناخت مبتنی است. از نظر افلاطون، روح قبل از تولد وجود داشته است چون هر چیزی را که انسان در زمان حیات فرا می‌گیرد، یک تجدید خاطره یا یادآوری جهان مُثل است که روح قبل از ورود به بدن در آن می‌زیسته است. روح از آن رو جاودانه است که می‌تواند به مُثُل جاودانی و ازلی، مُثلی چون خیر، حقیقت و زیبایی علم پیدا کند، «حال آن که هیچ امر فانی نمی‌تواند به چیزی که جاودان است علم پیدا کند». (۸۷: ص ۲۹-۱۱۹)، و از آن جهت فلسفه در زمان حیات، تمرین مرگ محسوب می‌شود که به روح می‌آموزد، مثل جاودانه را مستقل از بدن ببیند. روح آن گاه که بر بدن حاکم باشد، مانند خدایان جاودانه، مستقل و ازلی است. اما روحی که به بدن چسبیده است تحت حاکمیت احساسات، عواطف و آرا قرار دارد و به هنگام مرگ، با شدت و سختی از بدن جدا می‌گردد، اما روحی که از راه فلسفه، مرگ را تمرین کرده است به هنگام مرگ، مانند یک زندانی که از زندان رها گشته، از بدن جدا می‌شود تا به خانه راستین خود در قلمرو ازلی مُثل باز گردد.

---

1. psuche

هر چند نظام فکری افلاطون، یک نظام فنی فلسفی بود، مفهوم یک روح جاودان در تفکر یونانی‌ها و رومی‌ها در باب مرگ مفهومی مرسوم بود. روح ممکن است به هنگام مرگ به جهان زیرین و شبح‌گون[1] تنزل کند، اما روح‌های حکیم و درستکار می‌توانند به آسمان‌ها صعود کرده و پس از مرگ به فضای فوقانی اطراف ستارگان و سیاره‌ها (اثیر) منتقل شوند. اغلب فضای فوقانی یا اثیر را وطن خدایان می‌دانستند. یک روح جاودان که پس از مرگ به اثیر صعود می‌کرد، تقریباً چیزی شبیه یک خدا می‌شد (۴۳: ص ۳۲؛ ۲۳: ص ۹۵). معنای خداگونه بودن همه ارواح این بود که روح را بالطبع جاودانه می‌دانستند.

تفکر یونان و روم باستان در مورد جاودانگی روح به گونه‌ای فاحش با رونـد کـلی انتظارات[2] یهود در مورد رستاخیز اموات ضدیت داشت. جاودانگی، دربردارندهٔ دوگانه انگاری روح و بدن بود که طی آن شخص، روحی ازلی و جاودان تلقی می‌شد که به طور موقت در یک بدن جسمانی و فانی اقامت گزیده است، اما رستاخیز مبتنی بر این فرض است که شخص، بالذات آمیزه‌ای از روح و بدن است. به هنگام مرگ، وجود شخصی به پایان می‌رسد، چرا که روح به خدا و بدن به خاک باز می‌گردد، اما اگر به خاطر دخالت خاص خداوند، بدن با روح دوباره متحد گردد، باز آفرینی شخصی امکان‌پذیر می‌شود. از این رو، رستاخیز اموات را احیای معجز آسای آمیزه‌ای از روح و بدن که مبین انسان است می‌دانستند.

در مسیر کلی اندیشه یهود، شخص یک روح مستقل و جاودانه که در بدنی زندانی شده باشد محسوب نمی‌شد. البته فیلون اسکندرانی در چار چوب تفکر افلاطونی بـه نفع جاودانگی روح استدلال می‌کند، اما تلاش وی جهت انطباق اندیشه یهود با فلسفه یونان، نشانگر موضعی نادر است. از نظر فیلون افلاطون موسایی است که بـه یـونانی سخن می‌گوید و نظامی فلسفی فراهم می‌آورد که به فیلون اجازه می‌دهد، عهد عتیق را طوری تفسیر کند که حامی آموزه جاودانگی روح باشد. فیلون در پیدایش این مـوضع

1. Hades

2. expectations.

رایج در اندیشه یهود که انسان را مخلوطی از روح و جسم می‌دانست، تأثیر چندانی نداشت. با مرگ، وجود شخص به پایان می‌رسد، اما با رستاخیز اموات، امکان آن هست که دوباره زنده شود.

در نگرش‌های غرب نسبت به جاودانگی اسطوره‌ای، دو روشِ جاودانگی و رستاخیز برای درک مرگ و میرایی، استمرار یافتند: یکی از این دو راه، رهایی روح جاودانه از زندان بدن است، دومی به اتحاد مجدد و نهایی روح و بدن و اعاده یک ماهیت تمام انسانی می‌نگرد که با رستاخیز اموات به دست می‌آید (۴۹: ص ۲۹۵). هر چند این دو طریق، گاهی با هم ترکیب و یا مخلوط شده‌اند، اما در مجسم ساختن یک جاودانگیِ اسطوره‌ای، نامیرایی بیانگر شق یونانی است؛ حال آن که رستاخیز، نمایانگر شق مبتنی بر کتاب مقدس است.

جهان دیگر

ربی‌ها که پس از تخریب معبد اورشلیم به دست رومی‌ها در سال ۷۰ پس از تاریخ مشترک ، به بازسازی سنت یهود پرداختند، به آموزهٔ رستاخیز اموات قائل بودند. از نظر ربی‌ها، اعتقاد به رستاخیز اموات، به قدری مهم بود که می‌گفتند هر کس آن را منکر شود از جهان دیگر محروم می‌گردد. ربی‌ها با اعمال اجتهاد در تفسیر متون مقدس، استدلال می‌کردند که رستاخیز اموات جزو تعالیم دیانت باستانی اسرائیل است. این متن تورات را که می‌گوید «کسانی که از اوامر الهی سرپیچند به قتل می‌رسند و مسئولیت گناهشان به گردن خودشان خواهد بود[۱]». اشاره به عذاب‌های جهان دیگر می‌دانستند. نیز آن فراز از تورات را که می‌گوید «بنی‌اسرائیل برای خداوند سرود، خواهند خواند[۲]» به معنای شادمانی در جهانی که پس از رستاخیز برقرار خواهد شد، تفسیر می‌کردند. از این رو، از نظر ربی‌هایی که میشنا وتلمود را تدوین نمودند، آموزه رستاخیز جزئی جدانشدنی از

۱. اعداد، باب ۱۵، آیهٔ ۳۱
۲. خروج، باب ۱۵، آیهٔ ۱

شریعت مکتوب و ملفوظی بود که آن را شالوده دین یهود می‌دانستند.

ربی‌ها. تعبیر جهان آینده[1] برای اولین بار در متنی مکاشفی، مکاشفهٔ خنوخ[2] که تاریخ آن میان ۱۶۴ تا ۱۰۵ قبل از تاریخ مشترک است، نمودار شد. در تورات آمده است که یونس نمرد، بلکه مستقیماً به سوی خداوند عروج کرد. یونس که از موهبت استثنایی جاودانگی برخوردار شد، چهره‌ای مناسب شد که نویسندگان مکاشفات می‌توانستند، دیدن جهان‌های دیگر پس از مرگ را به او نسبت دهند.

مشاهدهٔ جهان دیگر به آموزه‌ای بی‌چون و چرا تبدیل می‌شد و به موازات آن، ربی‌ها در جهان آینده دو محل را مشخص نمودند: یکی مکان پاداش برای کسانی که شرع خداوند را تبعیت نموده بودند و یکی هم محلی برای عقاب کسانی که از الزامات اخلاقی و دینی شریعت الوهی سرمی پیچیدند. محل ثواب اخروی را گان عدن،[3] می‌نامیدند. این واژه از باغ قدیمی عدن اخذ شده بود، و بهشتی بود که در جهانِ پس از رستاخیز دوباره به پا خواهد گشت، اما مکان عذاب را جهینم[4] می‌نامیدند. این تعبیر را از اسم دره‌ای به نام جبن هینّوم[5] که درست خارج دیواره‌های شهر باستانی اورشلیم قرار داشت و در آن بچه‌ها را در پیشگاه خدایان ملوک[6] و بعل[7] قربانی می‌ساختند برگرفته‌اند. جهینم مکانی بود در آخرت برای عذاب ابدی کسانی که در جهان آینده از ثواب‌های اخروی محروم بودند. می‌گفتند عالم آخرت دارای چندین مرحله است و در نقطه اوج تاریخ انسانی محقق می‌شود. آخرت با ظهور مسیح موعود که تدهین شده خداست، و درعصر مسیحایی[8] رهبر و راهنما، آغاز خواهد شد. این‌عصر مسیحایی که در پی دورانی از هرج و مرج عالم‌گیر قرار دارد، دورانی از صلح و آرامش را درروی زمین محقق خواهد ساخت. مسیح موعود بر بازسازی و احیای شهر و معبد اورشلیم نظارت خواهد داشت.

---

1. Olam ha - ba
2. Enoch.
3. Gan Eden
4. Gehinnom
5. Geben Hinnom
6. Molock
7. Baal
8. messianc

پس از پایان عصر مسیحایی، رستاخیز اموات رخ خواهد داد و آنان در معرض یک محاکمه نهایی قرار خواهند گرفت. برخی به بهشت می‌روند و دیگران به عذاب ابدی در جهنم محکوم می‌گردند. اما کسانی که نه تماماً درستکارند و نه کاملاً بدکار، شق دیگری در پیش روی دارند، ولی در این که آیا این افراد را به آتش مجازات می‌اندازند تا پاک گردند و یا مشمول رحمت قرار خواهند گرفت، اتفاق نظر وجود نداشت. به هر حال هم برای درستکاران و هم برای بدکاران، این مجازات، مجازاتی نهایی است، یعنی ثواب و عقاب ابدی است. ثواب دائم در بهشت و عقاب دائم در جهنم گویای آنند که قدرت مطلقه خداوند و قانون الهی است که سرنوشت شخص را پس از مرگ رقم می‌زند.

ربی‌ها در شرح تفاصیلِ ثواب‌های اُخروی با هم دیگر اختلاف نظر داشتند، اما بر این توافق داشتند که بهشت، آخرتی در حضور خداوند خواهد بود. در تلمود، یکی از ربی‌ها اظهار می‌دارد که بهشت عدن به حیات این جهان شباهت نخواهد داشت: «در عالم آخرت نه خورد و خوراکی هست و نه نوشیدنی و نه زاد و ولدی، نه داد و ستدی هست، نه کینه‌ای، نه حسدی و نه نزاعی، در عوض درستکاران که به سر تاج دارند، نشسته و از شکوه شخیناه[1] یا حضور خداوند بهره می‌برند.» وقت انسان‌ها در آن جهان ممکن است وقف تدبر و یا پرستش شود و یا صرفاً از حضور مداوم خداوند متلذذ گردند.

با بسط و گسترش این سنت، تصور شد که بهشت عدن شامل پنج تالار مختلف برای طبقات مختلف نیکوکاران است که همه از نور شخیناه بهره‌مندند، حتی غیر یهودیان هم ممکن است در آن جهان جایگاهی داشته باشند، به شرط آن که از قوانینی که همه انسان‌ها راشامل می‌شود؛ یعنی قوانینِ نوحی[2] تبعیت کرده باشند که قوانینی است علیه بت‌پرستی، زنای با محارم، خونریزی، بی‌حرمتی به نام خداوند، بی‌عدالتی، دزدی و یا جدا ساختن گوشت حیوانی زنده. گمان بر این بود که بهشت چنان وسیع است که از حد و اندازه خارج است، جهانی است که بیش از ۲۹۲۰۰۰۰۰۰۰ میل طول دارد که اگر کسی

---

1. Shekhinah
2. Noachide

روزانه ده میل طی کند، پیمودن آن ۸۰۰۰۰۰ سال به طول می‌انجامد (۲۰: ص ۲۷-۲۸).

با بسط و گسترش این سنت، جهنم و درد و عذاب آن نیز با تفصیل بیشتری مطرح شد. تلمود، جهنم را به هفت طبقه تقسیم می‌نماید که در هر یک، هفت رودخانه آتشین و هفت سیلابه[1] تگرگ وجود دارد. یخ و آتش، مجازات‌هایی محیط زیستی‌اند که بدکاران در آن تا ابد عذاب می‌کشند. علاوه بر آن تصور می‌شد که گناهکاران، به گونه‌های مشخص‌تری از عذاب دچار می‌شوند. آنان را شلاق می‌زنند، عقرب‌ها نیششان می‌زنند و یا آنها را از قسمت‌های مختلف بدن آویزان می‌کنند.این عذاب‌ها توسط ملائکه موکّل بر جهنم اعمال می‌شود (۲۹: ج دوم، ص ۱۳-۳۱۰). این مجازات‌ها نه شیوه‌هایی استعلاجی برای تطهیراند، بلکه انتقام ابدی‌اند برای کسانی که در مقابل قانون الهی مرتکب گناه شده‌اند. افراد برای فرار از انتقام الهیِ عذابِ در جهنم باید خود را به انجام اعمال نیک مشغول دارند.

نمادپردازی یهود از مرگ و پس از مرگ، تعهد به رعایت قوانین اخلاقی و وقف نمودن زندگی جهت کسب ارزش‌های اخلاقی را تقویت می‌نمود. بدین ترتیب، سمبلیزم رستاخیز، محاکمه و ثواب و عقاب پس از مرگ، پشتیبان راه و رسم یهودیت برای زندگی بود.

فیلسوفان، عارفان و پارسایان. طی قرون میانه، گسترش مفاهیم بهشت و جهنم در تفکر یهود ادامه یافت و اغلب، پندارهای پرطول و تفصیل و خیال پردازانه را در مورد این عوالم دیگر باعث شد. در عین حال، فلاسفهٔ یهود، تحت تأثیر نظام‌های فلسفی یونانی افلاطون و ارسطو به حیات پس از مرگ بر اساس جاودانگی روح نگاه می‌کردند. موسی ابن میمون (۱۱۳۵/۸-۱۲۰۴) هرگونه نگاهی به عالم آخرت، به عنوان مکانی برای ثواب و عقاب جسمانی را مورد نقد قرار می‌داد، هر چند ابن میمون، اهمیت آموزه

---

1. torrents of hail.

رستاخیز اموات را مورد تأکید قرار می‌داد، اما استدلال می‌کرد که این یک جاودانگی روحی خواهد بود و نه اعاده روح و جسم.

ابن میمون می‌نویسد در «عالم آخرت تنها ارواح درستکاران وجود دارد و از بدن و جسم خبری نخواهد بود.» وقتی ابن میمون مورد انتقاد قرار گرفت که حرف تو ظاهراً انکار تلقی مرسوم از رستاخیز اموات است، وی در پاسخ، عصر مسیحاییِ را از عالم آخرت جدا ساخت. در عصر مسیح موعود، ارواح به بدن‌هایشان باز خواهند گشت، اما در عالم آخرت تنها ارواحند که از یک حیات اخروی ابدی بهره‌مند خواهند گشت (۲۴:۴۷).

در قرون وسطی میان فیلسوفان یهود مشاجرات در خور توجهی بر سررستاخیز و بر سر این که آیا با اعمال خیر وبا حکمت است که می‌توان به جاودانگی دست یافت، یا با عشق به خداوند، رخ داد.(۳۱) در همان حال، عرفای یهود، دیدگاه‌هایی دیگر را بر روی مرگ و پس از مرگ گشودند. عارفان آیین قبالا تکلیف انسان در زندگی را، اعاده روح به خداوند می‌دانستند. زُهر[1] که از متون آیین قبالا است (حدود ۱۳۰۰) روح را به سه جزء تقسیم می‌نمود. نِفِش[2] و رواح[3]، روح‌های پستی بودند که امکان داشت درگیر گناه شوند و پس از مرگ مجازات گردند، اما نِشمه[4]، روحی بود روحانی محض که از آسمان‌ها آمده بود و پس از مرگ هم به همان جا بازمی‌گشت. آنان حیات پس از مرگ را روحانی محض می‌دانستند، اما امکان عذاب‌های تطهیرگر برای روح‌های سافل‌ترِ انسان را نیز می‌پذیرفتند.

تدریجاً در اندیشه قبالا، مفهوم یک روحِ ازلی به صورت رأی تناسخ درآمد. در آیین قبالا، مفهوم گیلگول[5]، دلالت بر فرآیندی داشت که طی آن تولد دوبارهٔ ارواح ادامه می‌یافت تا آن جا که از همهٔ گناهان تطهیر گشته و آماده آن شوند تا به سوی خداوند

1. Zohar
2. nephesh
3. ruah
4. neshamah
5. gilgul

بازگردند.روح‌ها را جرقه‌های نوری می‌دانستند که وقتی در آغاز خلقت، غلاف‌های آسمانی اطراف خداوند در هم شکسته، اینها در سراسر جهان منتشر شده‌اند. روح از راه تأمل، راز و نیاز و انجام شعائر از سر بصیرت می‌تواند تطهیر گردد تا آن که نهایتاً به سوی خداوند باز گردد. پیروان آیین قبالا، بازگشت روح به سوی خداوند را اعاده و بازگشت تمامیت اولیه پیکره روحانی خداوند می‌دانستند. از آن جا که فرآیند تطهیر، احتمالاً مستلزم عمرهایی بسیار بود مفهوم گیلگول جزء مهمی از اندیشه عرفانی یهود در باب مرگ و پس از مرگ شد (۶۸:۶۷).

علاوه بر فیلسوفان و عرفا، پارسایان حسیدی[1]، نهضتی سوم را شکل دادند که رهیافت یهودی دیگری را نسبت به حیات و مرگ اختراع نمود. نهضت حسیدی که در قرن هیجدهم در اروپا پدیدارگشت، هرگونه پندار،گفتار و کرداری را به خدمت عاشقانه به خدا مبدل ساخته و بدین طریق در پی آن بود که تمام زندگی را تقدس بخشد. هر عملی و از جمله عمل مردن، می‌تواند در جهت تقدیس نام خداوند انجام شود. برای آن جوامع یهودی که در اروپای شرقی و روسیه شاهد اذیت و آزار و نسل کشی‌هایی بودند که طی آن بسیاری به قتل رسیدند، عقیده مردن جهت بزرگداشت و تعظیم نام خدا(کیدوش هاشیم)[2] اهمیتی خاص داشت. چنین مرگی را می‌شد از خودگذشتگی عاشقانه در راه خدا و عملی مقدس برای دین دانست که بهشت را بر روی کسی که می‌مرد می‌گشود و برای کل جامعه، ظهور مسیح موعود را تسریع می‌نمود.

نکمن اهل برازلاف[3] از ربّیان حسیدی از درگاه خدا می‌خواهد که درصورت لزوم برای مرگ عاشقانه در راه خداوند آماده باشد: «آیا شایسته نیست که من صادقانه آماده باشم که به هرگونه مرگی تن دهم و هرگونه رنج و عذابی را برای تقدس اسم اعظمت به جان خرم؟» (۶۶:۱۷۶).

1. Hassidic
2 Kiddush Hashem
3. Nachman of Brazlav.

در طی آدم‌سوزی‌های قرن بیستم که طی آن شش میلیون یهودی در فجایع نازی ها در اروپا به قتل رسیدند، عقیده حسیدیِ مرگ در راه ایمان، که یک از خودگذشتگی فدیه‌وار در راه خدا، محسوب می‌شد اغلب چون منبع و سرچشمه‌ای برای شجاعت عمل می‌کرد. در جهنمِ اردوگاه‌های کار اجباری، عشق به خداوند، این امید را به بار می‌آورد که مرگ ممکن است فدیه و باز خرید باشد.

در قرن بیستم، سنت یهودی به نهضت‌های سخت کیشانه، محافظه کارانه و اصلاح طلبانه تقسیم شد. آنها در مورد مرگ و پس از مرگ به آموزه‌های متفاوتی قائل بودند اما در عین حال به برگزاری آیین‌های عزاداری که احترام و تعلق خاطر مستمر آنان نسبت به اموات را نشان می‌داد ادامه می‌دادند. به طور سنتی، عزاداری و ماتم پنج مرحله را شامل می‌شده است: ۱ـ سه روزی که میان مرگ و دفن قرار دارد ۲ـ سه روز پس از دفن میت که عزاداری در خلوت و سکوت انجام می‌شود. ۳ـ هفت روز پس از دفن (که سه روز اول را هم شامل می‌شود) که آن را شیوا[1] می‌نامیدند و طی آن عزاداران در خانه باقی می‌ماندند، اما شروع به پذیرفتن ملاقات کنندگان می‌کردند. ۴ ـ سی روز پس از دفن که طی آن عزاداران به تدریج به جامعه باز می‌گشتند. ۵ـ سال بزرگداشت مرگ، که بدین وسیله عزاداری به پایان می‌رسید و فقط بزرگداشت سالیانهٔ میت ادامه می‌یافت.

مراحل عزاداری، به تدریج ارتباط میان زندگان و مردگان را قطع می‌کرد و در عین حال هر سال یک بار با بزرگداشت متوفی علائق میان زنده‌ها و مرده‌ها را تجدید می‌نمود (۵۹:۴۲). هر چند تفاوت‌هایی در رسم و رسوم پیدا شد، اما آیین‌های یهود در مورد عزاداری و حرمت به اموات، باز هم به عنوان بخش مهمی از حرمت دینی نسبت به حیات انسان و خالق الهی آن تلقی شد.

آخرت‌شناسی مسیحی

مرگ عیسای ناصری و رستاخیز او از همان ابتدا، الگویی شد که مسیحی‌ها، مرگ خود را

---

1. Shiva

مطابق آن فهم کنند. مرگ عیسی هم، مانند روشن شدگی بودا، مبیّن نوعی جاودانگی بود. اما برخلاف جاودانگی آرامی که بودا مژده‌اش را می‌داد، مسیحیان جاودانگی را چونان پیروزی بر دشمن خطرناک در صحنه جنگ به رمز درمی آورند. گزارش‌های عهد جدید از محاکمه، شکنجه، مرگ، دفن و رستاخیز عیسی، برای مسیحیان، الگویی سمبلیک برای مرگ بود. مردن آزمونی سخت بود که انسان می‌توانست از آن پیروز به در آید. مرگ دشمنی بود که می‌شد بر آن غلبه پیدا کرد.

با گسترش مسیحیت از پایگاه یهودی خود به جهان یونانی ـ رومی، غلبه بر مرگ در این دین جنبه محوری یافت. آن گونه که در انجیل مرقس آمده، عیسی بر پایی ملکوت خداوند را اعلام کرده بود.[1] مسیحیان نخستین در قرن اول اعلام داشته بودند که فرمانروای آن ملکوت، عیسی است. به ویژه پولس مبلغ دینی مژده داده بود که نجات از مرگ از راه عشق آزادی بخش به عیسی مسیح به دست می‌آید. همان‌گونه که عیسی به زندگی بازگشته بود، مسیحیان هم می‌توانستند امید داشته باشند که پس از مرگ زنده شوند. مسیحیان نیز مانند عقاید رایج هندویی بهکتی[2] در هند، انتظار آن را داشتند که از راه پیوندی عاشقانه با یک منجی الهی، از مرگ رهایی یابند. از این رو، عیسی نه تنها الگویی نمادین را برای جاودانگی فراهم می‌ساخت، بلکه از دید مسیحی‌ها، وی کارگزاری الهی در نجات انسان از مرگ بود.

سنت مسیحی در سه قرن اول تاریخ خود، در معرض یک تحول قابل ملاحظه قرار گرفت. مسیحیت که ابتدا اقلیتی کوچک بود با بنیه‌ای ضعیف و معمولاً تحت فشار، نهایتاً توسط امپراتور روم به عنوان دین رسمی برگزیده شد. در حکومت امپراطور کنستانتین‌شخصیتها[3] مسیحیت به دینی مبدل شد که دولت رسماً حامی آن بود. در دوره

---

۱. مرقس باب ۱۵، آیه ۱.

2. Bhakti

3. Constantine

امپراطور «تئودوسیوس»[1] به سال ۳۸۱ میلادی مسیحیت تنها دینی شد که عمل به آن در امپراتوری مجاز بود. تئودوسیوس اعلام داشت که غیرمسیحی‌ها را به کمک قانون تنبیه خواهد نمود. او هر چند اطمینان داشت که غیر مسیحی‌ها پس از مرگ مورد محاکمه و مجازات قرار خواهند گرفت، اما می‌خواست از مکافات آنان در همین دوران حیات هم اطمینان یابد. درطول قرن چهارم، مسیحیت از یک اقلیت تحت فشار بـه یک اکـثریت فشارآور مبدل شد.

قبل از کنستانتین، مسیحی‌ها به خاطر دینشان، در معرض تعقیب، آزار و شکنجه و حتی مرگ قرار داشتند. شهدا از سر رغبت، مردن را به دست کشیدن از تعهد دینی خود ترجیح می‌دادند و با مرگ بر ایمان خود صحه می‌گذاشتند. به پیروی از الگوی عـیسی مسیح، شهادت را راهی مستقیم به سوی رستگاری می‌دانستند و آن را یک جـانبازی کفاره وار تلقی می‌کردند که یک مسیحی فناپذیر را به قدیسی زنده مبدل مـی‌ساخت. تأثیر معنوی شهدا و دیگر قدیسان (مردگان خاص) در مراسم تـدفین مسـیحیت ادامـه یافت. برای دفن میت، مکانی آرمانی محسوب می‌شد که به محل دفن شهید، قدیس و یا یک شخص مقدس نزدیک باشد. قبری راکه در نزدیک قدیسان قرار داشته باشد، (ad sanctos) بهترین محل می‌دانستند که می‌شد جسد را تا رستاخیز ابـدان، کـه پیش‌بینی می‌شد با دومین ظهور عیسی برقرار شود، در آن قرار داد. انتظار می‌رفت که عیسی به هنگام رستاخیز اموات و غلبه نهایی بر مرگ، به عنوان منجی بازگردد.

امید آن بود که عیسی نه تنها به عنوان منجی، بلکه به عنوان داور اموات بازگردد. دین مسیحیت در اعتقادنامه رسمی که شورای نیقیه به سال ۳۲۵ برای کلیسای سلطنتی بـه تصویب رساند، اعلام می‌دارد: «و او دوباره با شکوه و جلال باز خواهد گشت تا در مورد مردگان و زندگان قضاوت نماید.» انتظار بازگشت عیسی، مبتنی بر برخی عبارات عـهد جدید، به ویژه کتاب مکاشفه است. انتظار می‌رود که در پایان تـاریخ انسـان، عـیسی،

1. Theodosius

مردگان رابه حیات بازگرداند و نقش داور الهی را در جدا ساختن نجات یافتگان از نفرین شدگان ایفا نماید.

این دو کارکرد، یعنی نجات بخشی و قضاوت، در یک جاودانگی اسطوره‌ای ـ یک نمایش داستانی که در تاریخ انسان روی پرده می‌آید ـ که در آخر الزمان به اوج خود می‌رسد، به هم آمیخته شده‌اند. کلمه «eschaton» واژه‌ای است یونانی و فنی به معنای پایان که «eschatology» به معنای انتظارات مربوط به امور غایی، آخر و نهایی از آن برگرفته شده است. آخرت‌شناسی مسیحی بر این پیش‌بینی بنا نهاده شده است که عیسی به هنگام رستاخیز نهایی اموات باز خواهد گشت. مسیحیان، امید داشتند که عیسی که هم منجی است و هم داور، آسمان و زمین را به ملکوت خداوند تبدیل نماید.

جاودانگی و رستاخیز

در اندیشه مسیحیان نخستین در باب مرگ، جاودانگی و رستاخیز دو گزینه را تشکیل می‌دادند، همان‌گونه که یادآور شده‌ایم، در اندیشه یونانی‌ها، جاودانگی به این معنی بود که روح انسانی فاعلی مستقل و آگاه است که به طور موقت در بدن زندگی می‌کند و به هنگام مرگ از بدن جدا می‌گردد. در اندیشه عبری، رستاخیز به معنای اعاده معجزه آسای انسانی بود که به عنوان شخصی زنده از جسم و روح مرکب است. اندیشه عبری بر این گمان بود که مرگ، موجب متلاشی شدن انسان می‌شود و با مرگ، روح به خداوند و جسم به زمین باز می‌گردد.

هر چند می‌توان در تحلیل، تأثیرات اندیشه یونانی و عبری را از هم جدا نمود، اما در اندیشه مسیحیت اولیه دربارهٔ مرگ،این تأثیرات در هم تنیده بودند. اما پیش از آن که جاودانگی روح و رستاخیز اموات با هم ادغام شوند، هر یک از این دو نظر راهی جداگانه و جامع برای به رمز درآوردن مرگ بود و در نقطه مقابل راه دیگر قرار داشت. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که شاید این دو روش نمادپردازی از مرگ یعنی

جاودانگی و رستاخیز بتواند گونه‌های بی‌نهایت متفاوتِ برخورد با مـرگ را، کـه مـرگ سقراط، فیلسوف یونان باستان ومرگ عیسی ناصری تبلور آن‌است توضیح دهد(۲۲:۷۱).

سقراط و عیسی. به سال ۳۹۹ پیش از تاریخ مشترک سقراطِ فیلسوف در شهر آتن به مرگ محکوم شد. او را متهم کردند که خائن به آتن است، نفوذ خود را بر جوانان شهر می‌گسترد و توجه آنان راازامور عملی کشور برگرفته به سمت عشق به حکمت جـلب می‌نماید. فرمانراویان شهر حکم کردند که سقراط برای نظم عمومی خطرناک است و تصمیم گرفتند از شر او خلاص شوند. او را مخیّر ساختند کـه یـا تـبعید (نـوعی مـرگ اجتماعی) را قبول کند و یا به وسیله سم اعدام شود. سقرط نوشیدن جام مهلک شوکران را برگزید. سنت فلسفی یونان، مرگ سقراط را سرمشق می‌داند. سقراط با اطمینان از این که روح جاودانه است آرام به مرگ خوش آمد می‌گوید و آن را چونان دوستی می‌داند که مژده آور رهایی او از حالت یک زندانی موقت در جسم است.

افلاطون، شاگرد سقراط، صحنهٔ مرگ او را به شرح کشیده و می‌گوید: سقراط مرگ را آرام و مسلط پذیرا شد در حالی که آخرین لحظه‌هایش را در گفتگویی آرام با دوسـتان سپری می‌کرد. سقراط صبح روزی راکه بنا بود اعدامش نمایند، این گونه آغاز می‌کند: از زنان می‌خواهد در مرگ او شیون و زاری نکنند و از خود عواطف و احساسات نشـان ندهند. حمام می‌کند و به رتق و فتق امور خود می‌پردازد و گفتگوی آرام خود با دوستان را ادامه می‌دهد. هنگامی که جام شوکران را می‌آورند، دعا می‌کند که «تغییر موطن‌اش» مبارک و خوش فرجام باشد. سقراط در لحظه‌های آخر عمر بر این اعتقاد خود تأکیدی دوباره می‌نهد که مرگ چیزی جز یک تغییر منزل و یا تغییر لباس نیست، که روح جاودانه او را از بدنی که در آن زندانی است رهایی می‌بخشد.

آن گاه که سم به تدریج در بدنش سـریان مـی‌یافت، سـقراط آرام و خـونسرد بـود. هنگامی که بالاخره مرگ سر می‌رسید، سقراط رو به سوی دوستش کریتو[1] کرده گفت:

---

1. Crito.

«ما به اسکلپیوز[1] خروسی مدیونیم، ببین دین او ادا شده یا نه» (۷۸: ص ۱۷۵). سقراط با این آخرین اشاره به خدای یونانی شفا درگذشت. سقراط با مرگ خود، این اطمینان را تجسم بخشید که روح بالطبع جاودانه است. روح همچون یک تصنیف موزیکال است که برقرار می‌ماند. حتی اگر دستگاهی که به کمک آن تصنیف مزبور را اجرا کرده‌اند از بین برود. فلسفه تمرینی برای مرگ است و امکان آن را فراهم می‌سازد تا چشمِ روح به بالاتر از محدودیت‌های جسمانی باز شود. مرگ، نهایتاً محدودیت‌های جسم را در هم می‌شکند و روح را رها می‌سازد تا حالت جاودانه و متعالی خود را ادامه دهد.

عهد جدید در تقریرهایش از مرگ عیسی، فرآیند مرگ را در اوضاع و احوالی بس متفاوت به شرح کشیده است. از مرگ چونان یک دوست استقبال نمی‌شود، بلکه همچون دشمنی از آن اجتناب می‌شود. عیسی به جای آن که با یک پذیرش آرام و فیلسوفانه با مرگ رو در رو گردد، طی یک آزمایش سخت و درد آور با آن به جنگ می‌پردازد.

انجیل مرقس نقل می‌کند که عیسی به شدت مضطرب و پریشان بوده است، نمی‌خواسته تنهایش گذارند، و دعا می‌کرده از مرگ خلاصی یابد.[2] عیسی به هنگام مرگ با اشک و آه و اندوه شدید نزد خدا التماس کرد.[3] در لحظهٔ مرگ، عیسی به آواز بلند صدا در داده می‌گوید: خدای من چرا مرا به حال خود واگذارده‌ای؟[4] مجموع تصویری که عهد جدید ازمرگ عیسی ارائه می‌دهد، تصویری است از مبارزه‌ای سخت علیه نیرویی که پولس آن را دشمن خداوند می‌نامد. از چشم انداز عهد جدیدِ مسیحی‌ها، مرگ بزرگ‌ترین و آخرین دشمن خداوند است، گرچه سقراط و عیسی هر دو اعدام شدند، اما شاید مقایسه میان این دو مرگ ارزش چندانی نداشته باشد، چرا که آنان رابه شیوه‌هایی مختلف اعدام کردند. مرگ توسط سم شوکران، نسبت به عذاب طولانی مدت صلیب،

---

1. Asklepios

۲. مرقس باب ۱۴، آیات ۳۳ - ۳۷.

۳. نامهٔ به عبریان، باب ۵، آیه ۷.

۴. مرقس، باب ۱۵، آیه ۳۴.

خیلی کم‌تر دردآور بود. با این همه، سقراط و عیسی به یقین، گونه‌های نمادین متعارضی رااز روش روبه‌رو شدن انسان با مرگ به نمایش می‌گذارند. سقراط، مرگ را چون دوستی که به او کمک می‌کند تا تغییر موطن دهد در آغوش می‌کشد. از آن جا که سقراط به جاودانگی روح اطمینان دارد، می‌تواند به آرامی، عبوری را که مرگ، نشان‌دهندهٔ آن است پذیرا گردد، اما احتمالاً عیسی که پیشینه عبری دارد، فرض را بر این نمی‌گذارد که روح ذاتاً جاودانه است. از این رو، مرگ را چونان تجربه‌ای سخت می‌داند که انسان در آن ذوب می‌گردد. به هر حال می‌توان بر مرگ غلبه یافت، اما نه با پذیرش آرام آن، بلکه با پیروزی بر آن که با رستاخیز بدن حاصل می‌شود. مطابق گزارشهای عهد جدید، پس از آن که سه روز از مرگ و مدفون گشتن عیسی در قبر می‌گذرد، وی به نحوی معجزه‌آمیز به حیات جسمانی باز می‌گردد. این رستاخیز، نمایانگر نوعی پیروزی بر مرگ است. این رستاخیز، همان‌گونه که سنت مسیحی، آن را تفسیر کرده است، برای بشریت هم پیروزی مشابهی را بر مرگ، این دشمن خدا، مژده می‌دهد.

رستاخیز عیسی. ظهور معجزه‌آمیز عیسی در نوشته‌های مسیحیت صدر اول، جلوه‌ای چشم‌گیر دارد. کتاب «اعمال رسولان» از شهود عیسی سخن می‌گوید و اینکه او بر استفن[1] اولین شهید دین در حالی که در زیر شکنجه جان می‌داده ظاهر شده است و از ظهور عیسی بر پولس[2] در مسیر دمشق سخن می‌گوید که سبب شده او به مسیحیت بگرود. علاوه بر آن در متونی که مسیحیان گنوسی نوشته‌اند؛ مانند کتاب غیر موثّق اعمال یوحنا،[3] ظهور عیسی مسیح پس از مرگ بر برخی از شاگردانش شرح داده شده است. شهدا، قدیسان و شاگردان، این ظهورها را شهودهایی دینی دانسته‌اند.

اما اناجیل عهد جدید، بازگشت عیسی از عالم اموات را با تعابیر صریحاً جسمانی شرح داده‌اند. رستاخیز یک معاد جسمانی است. گزارش‌هایی که می‌گوید: او با

1. Stephen
2. Paul
3. Noncanonical Acts of John

شاگردانش غذا خورده[1] و در همان جسمی که آثار شکنجه و تصلیب بر آن ظاهر بود پدیدار گشته است[2] و به شاگردان اجازه داده برای این که تأیید نمایند بازگشت او واقعی است، بدنش را لمس کنند؛[3] بر جسمانی بودن او تأکید می‌گذارند. از این رو، غلبه بر مرگ، نه همچون رها شدن یک روح جاودانه، بلکه به عنوان بازگشت به حیات در همان بدن قبلی نمود می‌یابد. پیروان عیسی، انتظار رستاخیزی مشابه داشتند. برداشت آنها از رستاخیز عیسی این بود که هم دلیلی است بر امکان آن و هم تضمینی است بر این واقعه که پیروان وی هم پس از مرگ به حیات باز خواهند گشت. یک رستاخیز عام امید همگانی مسیحی‌ها شد: «هم درستکاران و هم بدکاران، همه زنده خواهند شد.»

تنها اظهار نظرهایی که عهد جدید در مسألهٔ رستاخیز مستقیماً به خود عیسی نسبت داده، سخنانی است که عیسی در ضمن مجادله با گروهی از روحانیون اظهار داشته است. گروهی از صدوقی‌ها منکر قیامت بوده و مشکلی را با عیسی مسیح مطرح کرده از او خواستند آن را حل کند. اگر زنی پی‌درپی به هفت برادر شوهر کند، در روز قیامت کدام یک از آن هفت تن شوهر او خواهند بود؟ عیسی جواب گفت: در روز قیامت دیگر از پیوند زناشویی خبری نخواهد بود. عیسی گفت: مرده‌ها نه ازدواج می‌کنند و نه به ازدواج کسی درمی‌آیند، بلکه در بهشت هم‌چون فرشته‌ها زندگی می‌کنند. اما در مورد خود رستاخیز، عیسی با عبارتی از تورات به آن روحانیون جواب می‌گوید که تصریح[4] بر این دارد که خداوند خدای مردگان نیست، بلکه خدای زنده‌هاست». عیسی با تلویح[5] به این که قدرت خداوند بر خلق زنده‌ها [از عدم] و احیای مرده‌ها مساوی است، استدلال می‌کند که قدرت خداوند بر حیات به قیامت هم گسترش می‌یابد.[6] پس از مرگ عیسی،

---

۱. باب ۲۴، آیات ۴۱ ـ ۴۳؛ یوحنا، باب ۲۱، آیه ۱۳.

۲. لوقا باب ۲۴، آیات ۳۹ ـ ۴۰؛ یوحنا باب ۲۰، آیه ۲۰.

۳. یوحنا باب ۲۰، آیات ۲۴ ـ ۲۹.

4. specifying

5. implying

۶. مرقس باب ۱۸، آیات ۱۸ ـ ۲۷؛ متا، باب ۲۲، آیات ۲۳ – ۳۳.

رستاخیز او را نشانه آن دانستند که قدرت خداوند دست‌اندرکار[1] مرگ و حیات است.

بازگشت عیسی

پولس، عالم الهیات قرن اول در نامه‌هایش به هم‌کیشان مسیحی خود مژده می‌دهد که به زودی رجعت ثانی[2] واقع خواهد شد. پولس به مسیحیان اطمینان داد که بسیاری از آنان قبل از مرگ خود، شاهد بازگشت عیسی و رستاخیز اموات خواهند بود. نظر به این که پیش‌بینی می‌شد آخرالزمان به زودی فرا رسد، پولس مسیحیان را تشویق می‌نمود، به گونه‌ای زندگی کنند که گویا پیشاپیش در ملکوت خداوندی ـ که انتظار می‌رفت رستاخیز، شروع آن باشد ـ قرار دارند. پولس، نمونه عیسی مسیح را دلیلی بر رستاخیز عام و قریب‌الوقوع می‌گرفت. او تأکید می‌کند: «لیکن اگر وعظ می‌شود که مسیح از مردگان برخاسته چونست که بعضی از شما می‌گویند قیامت مردگان نیست؟»[3] رستاخیز عیسی نه پایان که آغاز کار به شمار می‌رفت. از نظر پولس برخاستن عیسی از مرگ «نوبر [نخستین کسی که برخاسته] خوابیدگان شده است.» پیش‌بینی می‌شد جمع‌آوری همهٔ آنهایی که به خواب مرگ رفته‌اند، خیلی زود واقع شود.

الهیات پولس. در الهیات پولس، مرگ دشمن انسان، یک شر، و پیامد گناه اولیهٔ تلقی می‌شود. پولس، داستان آفرینشِ باغ عَدن در کتاب مقدس را تحلیل کرده و نتیجه می‌گیرد که مرگ بخشی از طرح اولیهٔ خداوند برای انسان‌ها نبوده است. خداوند آدم و حوا را جاودانه خلق کرد، اما آنان به خاطر نافرمانی‌شان به دام مرگ افتادند. به خاطر این گناه اولیه، آدم، حوا و همهٔ اولاد و احفادشان به مرگ محکوم شدند.

مرگ، میراثی است که آدم برای تمام نسل‌های بعدی برجای گذاشت. پولس می‌گوید: «به یک خطا حکم شد بر جمیع مردمان به قصاص. از نافرمانی یک شخص، بسیاری گناهکار شدند.»[4] از جمله ویژگیهای انسان، گناه عام بود با دِیْنی که بایستی با

1. At work
2. Second coming
۳. نامه اول به قرنطیان، باب ۱۵، آیه ۲۰.
۴. رساله به رومیان، باب ۵، آیات ۱۸ ـ ۱۹.

مرگ ادا می‌شد. پولس نتیجه می‌گیرد: «زیرا که بهای گناه مرگ است.»[1] همهٔ انسان‌ها بایستی با مرگِ خود بهای آن گناه را پرداخت نمایند، مگر آن که، در تکمیل این سمبلیزم اقتصادی، عیسی مسیح آنان را «فکّ رهن» کند (redemption که معنای تحت‌اللّفظی آن بازخرید است).

اما مرگ صرفاً پیامد گناه تلقی نمی‌شد، بلکه یکی از جمله نیروهای شری بود که تصور می‌رفت در جهان عمل می‌نمایند. از ممیزات اندیشهٔ پولس، میزان مشخصی از دوگانه‌انگاری است. مرگ دشمن می‌نماید، چرا که با اهریمنانی که انسانیت را تهدید می‌نمایند هم‌پیمان است. پولس علیه شیاطین و اهریمنان؛ مانند ثنویت زرتشتی‌ها اعلام جنگ می‌کند: «زیرا که جنگ ما با انسان‌ها نیست، انسان‌هایی که گوشت و خون دارند، بلکه با ریاست‌ها و قدرت‌ها و جهان‌داران این ظلمت و با فوج‌های روحانی شرارت در جای‌های آسمانی است.»[2] پولس اعتقاد داشت، عیسی با غلبه بر مرگ، نیروهای شرور جهان را هم شکست داده است. انتظار می‌رفت با فرارسیدن رستاخیز موعود، پیروزی بر نیروهای اهریمنی شر، کامل شود.

از نظر پولس، برای این مبارزهٔ کیهانی علیه نیروهای شر، مسیحیان تنها به فضائلی، چون ایمان، امید و عشق مسلح نبودند، بلکه رسوماتی هم که پیروزی بر مرگ را به رمز نشان می‌داد، تقویت‌گرِ آنان بود. غسل تعمید و عشای ربانی که دو آیین از آیین‌های قدیمی مسیحت بودند، مرگ را در نمادپردازی خود دربرداشتند. غسل تعمید، جزء آداب تشرف یک تازه‌کیش به دین و جامعهٔ مسیحیت است، در عین حال، غسل تعمید، مرگ و تولدی نمادین نیز به شمار می‌رود. مطابق توضیح پولس از غسل تعمید، «هنگامی که مسیح مُرد، طبیعت کهنهٔ ما هم که گناه را دوست می‌داشت، با او در آب تعمید دفن شد و زمانی که خدای پدر با قدرت پر جلال خود، مسیح را به زندگی بازگرداند، ما نیز

---

۱. رساله به رومیان باب ۶، آیه ۲۳.

۲. رسالهٔ به مسیحیان افسس، باب ۶، آیه ۱۲.

در آن زندگی تازه و عالی شریک شدیم.[۱]» غسل تعمید به عنوان یک مرگ و تولد دوبارهٔ نمادین، تمرینی آیینی برای مرگ و حیاتی دوباره در رستاخیز است.

در عشای ربانی یا نان و شرابی که به طور جمعی در ضیافت الهی صرف می‌شود، شرکت‌کنندگان در جشن جان‌بازی کفاره‌وار عیسی، به رمز او را به قتل رسانده و گوشت و خونش را می‌خورند. پولس، مسیحیان را تعلیم می‌دهد: «زیرا هرگاه این نان را بخورید و این پیاله را بنوشید، موت خداوند را اعلام می‌نمایید تا هنگامی که باز آید.»[۲] باز می‌بینیم که بر جسمانی بودن عیسی تأکید شده است. حتی مقامات رومی، مسیحیان را به خاطر پافشاریشان بر این که بدن عیسی را می‌خورند و خونش را می‌نوشند، متهم می‌ساختند که مراسم آدم‌خواری را اجرا می‌کنند، هرچند نان و شراب، عناصری رمزی بودند، با این حال نشانه‌ای بودند از این که بدن جسمانی در نمادگرایی مسیحیان از مرگ، دارای اهمیت است.

جان‌بازی کفاره‌وار عیسی، جسمانی بوده است، رستاخیز او هم جسمانی بوده و انتظار آن است که رستاخیز عامّ اموات هم جسمانی باشد. بدن‌ها پس از رستاخیز از شکوه و جلال برخوردار خواهند بود و به شکلی فسادناپذیر در خواهند آمد، در عین حال به شکل همین ابدان هستند.[۳] جوامع مسیحی اولیه به تشویق پولس انتظار داشتند که رستاخیز خیلی زود برپا شود. مسیحیان می‌توانستند در تعمید بمیرند و با عشای ربانی زنده گردند تا آن گاه که مسیح بازگشته، اموات را بپاخیزاند؛ نجات یافتگان و لعنت‌شدگان را جدا سازد و ملکوت خود بر زمین را آغاز کند.

مکاشفه یوحنا. پیش‌بینی‌های مسیحیان در مورد بازگشت مسیح، عمیقاً از شهودهای مکاشفه‌ای که در کتاب مکاشفهٔ یوحنا ثبت گشته است، اثر پذیرفته بود. مکاشفه‌ای که برای یوحنا در جزیرهٔ پطموس[۴] رخ داد، طرحی کلی را برای آخرت‌شناسی مسیحی

---

۱. رومیان باب ۶، آیات ۳ ـ ۴.
۲. نامهٔ اول به قرنطیان باب ۱۱، آیه ۲۶، باب ۱۰، آیه ۱۶.
۳. نامهٔ اول به قرنطیان باب ۱۵، آیات ۳۵ ـ ۵۰.

فراهم آورد. پولس گفته بود که «صدای فرمان الهی و آوای تکان دهندهٔ رئیس فرشتگان و نوای شیپور خدا شنیده خواهد شد و ناگاه خود خداوند از آسمان به زمین خواهد آمد. آن گاه پیش از همه، مسیحیانی که مرده‌اند، زنده خواهند شد تا خداوند را ملاقات کنند. سپس ما که هنوز زنده‌ایم و روی زمین باقی هستیم، همراه ایشان در ابرها ربوده خواهیم شد تا همگی خداوند را در هوا ملاقات کنیم و تا ابد با او باشیم.[۱]» اما در مکاشفهٔ یوحنّا، بازگشت عیسی با شرح و تفصیل ترسیم می‌شود. در کتاب مکاشفه، با غلظت و شدت و با سمبلیزمی پیچیده، نبردی پیروزمندانه علیه نیروهای شرّ شرح می‌شود و از رستاخیز و محاکمهٔ اموات و آسمان و زمینی نو، تحت حکومت مسیح سخن می‌رود.

شهود مکاشفی[۲] یوحنا با برداشتن مهر از یک طومار که با هفت مهر، مهر و موم شده آغاز می‌شود. با گشوده شدن چهار مهر اول اسبانی سفید، سیاه، قرمز، و زرد کمرنگ آشکار می‌شوند که به نبرد می‌شتابند. مرگ بر چهارمین اسب سوار است. برداشته شدن مهر پنجم، شهیدانی را که در راه ایمان خود جان باخته‌اند آشکار می‌سازد. آنان که در زیر قربانگاه دفن شده‌اند، و برای آن که خود را کفارهٔ گناه دیگران سازند، جان باخته‌اند، اما در رؤیای یوحنا، شهدا فریاد سرداده محاکمه و انتقام کسانی را که مسبب مرگ آنان بوده‌اند خواستار می‌شوند. با گشوده شدن مهر ششم، آغاز انتقامی کیهانی آشکار می‌شود. خورشید، سیاه شده، ماه به رنگ خون می‌گراید، زلزله زمین را می‌لرزاند و زندگان می‌کوشند خود را از محاکمه و انتقام پنهان دارند. پس از این فاجعه، مهر هفتم سکوت و آرامش را آشکار می‌سازد.[۳]

طومار مکاشفی با هفت مهرش، یکی از انگیزه‌هایی را که ورای اعتقاد به قیامت و دادرسی اموات نهفته، آشکار می‌سازد. در آخرین قصاص، از مرگِ شهدایی که در راه

---

4. Island of Patmos

۱. نامهٔ اول پولس به مسیحیان تسالونیکی باب ۴، آیات ۱۶ - ۱۸.

2. Apocalyptic vision

۳. مکاشفه یوحنا، باب ۸، آیه ۱؛ باب ۵، آیه ۱.

ایمان خود جان باخته‌اند، انتقام گرفته می‌شود. مژده پایانی این است که نظم اجتماعی جهان به آن بازمی گردد. «اولین، آخرین خواهد بود و آخرین، اولین» مسیحیانی که شکنجه و عذاب می‌شدند، می‌توانستند از این مژده که آنان در آخر الزمان زنده خواهند شد و از مرگ آنان انتقام گرفته خواهد شد، شجاعت و قوت کسب کنند. پس از سکوتی کوتاه، مرحلهٔ بعدی رؤیای یوحنّا عبارت است از ویرانی و آشوبی در کیهان که با صدای هفت شیپور و خالی شدن هفت جام خشم بر جهان به وجود می‌آید. در پایان این نابودی، پادشاهان زمین در مکانی به نام «حارمجدون» گرد می‌آیند.[1] شهرهای ملل مختلف در اثر رعد و برق، زلزله و رگباری از تگرگ ،سقوط می‌کنند. مکاشفه یوحنا وعده می‌دهد که با تخریب سلطنت‌های جهانی، ملکوت مسیح برقرار خواهد شد. رستاخیز اموات در مسیحیت نیز مانند رستاخیز زرتشتی‌ها، یک نبرد کیهانی علیه نیروهای شرور جهان را در بردارد. در سناریوی مکاشفه‌ای که کتاب مکاشفه آن را ترسیم کرده فرشته‌ای از آسمان آمده ابلیس را به بند می‌کشد و او را در چاهی می‌اندازد و سر چاه به مدت هزار سال پوشانده می‌شود. حکومت هزار ساله مسیح بر روی زمین با رستاخیز اول شروع می‌شود که عبارت است از برخاستن شهدای مسیحی که در راه ایمان جان باخته‌اند. یوحنّا گزارش می‌کند: «سپس جان‌های کسانی را دیدم که به سبب اعلام پیغام عیسی و کلام خدا سربریده شدند؛ اینان همگی زندگی را از نو آغاز کردند و با مسیح هزار سال سلطنت نمودند.»[2] این حکومت هزار ساله «هزاره» نامیده می‌شود. شهدا نه تنها دوباره زنده می‌شوند، بلکه در این سلطنت هزار ساله، سلطه سیاسی بر جهان پیدا می‌کنند.

کتاب مکاشفه یوحنا وعده می‌دهد که در پایان هزار سال، ابلیس را از چاه آزاد می‌کنند، اما بالاخره او را به همراه دیگر شیاطین نابود می‌کنند. پس از ریشه‌کن کردن ابلیس شیاطین و نیروهای پلید در جهان، دومین رستاخیز اموات تحت نظارت مسیح

---

۱. مکاشفه یوحنا باب ۱۶، آیات ۱۲ ـ ۱۶.
۲. مکاشفه یوحنا، باب ۲۰، آیه ۴.

واقع خواهد شد. اموات از دریا، زمین و از جهنم به زندگی باز خواهند گشت. در آخرین رستاخیز، همهٔ مردگان در مقابل عرش داور الهی خواهند ایستاد.

همان‌گونه که در رؤیای دانیال آمده، دادرسی بر مبنای کتاب صورت خواهد گرفت. نویسندهٔ کتاب مکاشفه گزارش می‌کند: «مردگان همگی بر طبق نوشته‌های این دفترها محاکمه مطابق اعمالشان شدند. هر کس که نامش در دفتر زندگان نبود، به دریاچه آتش افکنده شد».[1] در آسمان و زمین تازه‌ای که در پی محاکمه اموات به پا می‌گردد، بهشت دنیوی دوباره برقرار خواهد گردید. در عین حال، نظام سیاسی و اجتماعی جهان، به سلطنت خداوندی، تحت حکومت مسیح مبدل خواهد شد.(۲۱)

امید به پایان جهان، آن‌گونه که در مکاشفه آمده، هزاره گروی[2] نامیده شده است. به طور کلی می‌توان جنبش‌های هزاره‌ای را چنین تعریف کرد: «جنبش‌های دینی که رستگاری جمعی، قریب الوقوع، کامل، غایی و این جهانی را انتظار دارند» (۷۶:ج ۵، ص ۳۴۹). این انتظار، انگیزه و علت شکل‌گیری مجامع اولیه مسیحی شد. اما هنگامی که بازگشت مسیح به تأخیر افتاد، مسیحیان مجبور شدند به جهانی گردن نهند که همهٔ علایم، حاکی از دوام آن بود (۲۶). با این همه، مسیحیان به تشخیص علایم آخر الزمان ادامه دادند، اما پس از قرن چهارم که مسیحیت دین دولتی شد، جنبش‌های هزاره‌ای به جنبش‌های اعتراض اجتماعی مبدل شدند که حتی علیه نظام اجتماعی مسیحی که در قرون وسطی بر اروپا پیروز شد، موضع می‌گرفتند (۱۹).

انتظار آخرالزمان

تأخیر در بازگشت عیسی، تفکر مسیحی را ملزم ساخت تا در باب فاصله زمانی که میان مرگ فرد و رستاخیز عام اموات قرار دارد چیزی بگوید. یک گزینه این بود که فاصله

---

۱. مکاشفه یوحنا، باب ۲۰، آیه ۱۵؛ مرقس، باب ۹، آیات ۴۳ ـ ۴۸.

2. millennialism

زمانی میان مرگ و رستاخیز را دوران خواب بدانند که با صدای شیپورهای آخر الزمان پایان خواهد یافت. افراد در ناهشیاریِ هنگام خواب احساس نمی‌کنند زمانی بر آنان گذشته باشد.

اولیای نخستین کلیسا مثل شهید ژوستیان[۱] و ترتولیان[۲] می‌آموختند که روح پس از مرگ به خواب خواهد رفت. مثلاً ژوستیان شهید، استدلال می‌کند که تنها یک فاصله زمانیِ خواب، با عقیده مسیحیت در مورد رستاخیز سازگار است. «اگر کسی بگوید که وقتی آنان می‌میرند، روح‌هایشان به آسمان عروج خواهد کرد، مپندار که آنان مسیحی‌اند.» (۶۱: ج اول، ص ۲۳۹) ژوستیان شهید استدلال می‌کند، ارواح به جای آن که پس از مرگ به بهشت و یا به جهنم روند، در حالت خواب آلوده در یک زندگی معلق باقی می‌مانند تا آن که پس از رستاخیز، بدن‌ها به حیات بازگردند.

اما در عهد جدید در کتاب لوقا، عباراتی هست که گزینه‌ای دیگر را در مورد وضعیت شخص در فاصلهٔ زمانی میان مرگ و رستاخیز پیش می‌نهد. وضعیت دو مرد که یکی دیواز[۳] و دیگری ایلعازر[۴] نام دارد، پس از مرگ، مخالف ثروت و شأن اجتماعی آنان در زمان حیات است. دیواز ثروتمند، در دنیای مردگان عذاب می‌کشد، در حالی که ایلعازر فقیر را فرشتگان پس از مرگ، نزد ابراهیم می‌برند.[۵] شرایط متفاوت ایلعازر و دیواز پس از مرگ، گویای نوعی داوری فردی است. به همین سان گزارش شده که عیسی به دزد پشیمانی که در کنارش به صلیب کشیده شده بود گفته است: «تو همین امروز با من در بهشت خواهی بود.»[۶] هم چنین این مطلب که در فاصله زمانی بین مرگ و رستاخیز برخی پاداش یافته و عده‌ای مکافات می‌شوند، می‌تواند در بردارندهٔ نوعی داوری فردی پس از مرگ باشد.

در راه حل رایج مسیحی‌ها برای حل این مشکل که پس از مرگ برای شخص چه

---

1. Justin.
2. Tertullian.
3. Dives
4. Lazarus
۵. لوقا، باب ۲۶، آیه ۱۹.
۶. لوقا، باب ۲۳، آیه ۴۳.

اتفاقی می‌افتد، مفاهیم جاودانگی و رستاخیز به هم مخلوط شده است. محاکمه سریع هر شخص، پس از مرگ (با ثواب‌ها و عقاب‌هایی که با آن مقارن است) دربردارندهٔ جاودانگی است. انسان‌ها، جاودانه تلقی می‌شدند تا آن جا که ارواحی داشتند که یکایک، پس از مرگ، متحمل ثواب و عقاب می‌شد، اما نهایتاً گمان بر این بود که این جنبهٔ انفرادی قضاوت، در آخرین محاکمه به پایان می‌رسد. رستاخیز جمعی و عمومی و قضاوت در مورد اموات، بر داوری فردی اشخاص مهر تأیید می‌زد و ثواب و عقاب ابدی را برای هر کس، بر حسب ارزش‌های او در نظر می‌گرفت.

درست تا پس از قرن دوازدهم، داوریِ فردیِ اشخاص، پس از مرگ، جزو تعالیم رسمی کلیسا قرار نگرفت، هرچند آن را امری احتمالی می‌دانستند. قبل ا ز این تاریخ داوری فردی نسبت به رستاخیز جمعی و عمومی اموات کم اهمیت‌تر به شمار می‌آمد.

مراسم تدفین. در اندیشه مسیحیت در باب مرگ، اهمیت رستاخیز عام، در مراسم تدفین منعکس شده بود. رسم مسیحیان اولیه این بود که مردگان را در گورهای دسته جمعی دفن می‌نمودند. هیچ گونه علایم شخصی که با آن، افراد از یکدیگر تمیز داده شوند در کار نبود. در عوض، اجساد را با هم در قبر می‌گذاشتند تا وقت رستاخیز جمعی بدن‌ها فرا رسد.هنگامی که یک گورستان پر می‌شد، ممکن بود استخوان‌ها را از زمین درآورده و روی دیواره‌های یک کلیسا، یا محل نگهداری استخوان‌های اموات به نمایش گذارند. انتظار داشتند که تمام جامعه مسیحیان، به عنوان یک کل از گورها برخیزند. از این رو، اجساد مسیحی‌ها را درگورهای دسته جمعی گرد می‌آوردند تا آن رستاخیز فرا رسد.

بهترین محلی که می‌شد جسد را به انتظار رستاخیز عام در آن گذاشت، مجاورت قبر یک قدیس و یا شهید بود. مسیحیان، شهدای خود را به پیروی از رسم رومی‌ها در گورستان یا «necropolis» که در بیرون شهر قرار داشت دفن می‌کردند. این آرامگاه‌ها به عتبات دینی مهم تبدیل شد. تا قرن پنجم، رسم دفن مسیحیان در نزدیک بقایای قدیسان

و شهدا، دیگر یک عمل، کاملاً جا افتاده و سنتی شده بود. ماکسیموس اهل تورن[1] توضیح می‌دهد: شهدا از ما که با ابدان خود زندگی می‌کنیم مراقبت می‌نمایند و هنگامی که از بدن‌های خود ترک تعلق کردیم، عهده‌دار ما خواهند شد. آنان در این جا ما را از افتادن به راه‌های گناه باز می‌دارند و در آن جا از دلهره‌های جهنم ما را در امان می‌دارند. به همین دلیل نیاکان ما عنایت داشتند بدن‌های ما را با استخوان‌های شهیدان به هم آمیزند (۶: ص ۱۶). شهدا، این اموات اَبر انسان، تأثیر سودمندشان بر مسیحیان در خلال حیات را به قبر و به رستاخیز عام هم گسترش می‌دادند.

در قرونِ وسطی، دفن در کلیسا، اطراف آن و یا گورستان، عملی متداول گشت. قدیسانی که به این مکان‌ها داخل می‌شدند، سبب قداست آن می‌گشتند. شهدا و قدّیسان، مردگان برگزیده[2] به شمار می‌آمدند.(۱۴) گمان بر این بود که از آثار و بقایای آنان، نفوذ و اثری خاص ساطع می‌گردد که هم در وضعیت فعلی و هم پس از رستاخیز تأثیری سودمند از خود به جای می‌گذارد. در میان ابدانِ به هم پیوستهٔ مسیحیان که رستاخیز را انتظار می‌کشند، فردِ شهید، به جهت قدرت مقدسش دارای برجستگی است. به نظر می‌رسید شهدا که مرگی فرا انسانی داشته‌اند، انرژی مقدسی از خود ساطع می‌کنند که حتی در بقایایی که از آنان به جای مانده ادامه می‌یابد.

شهدا. چنین تصور می‌شد که شهید مسیحی که در راه ایمانش جان باخته، به نوعی از خودگذشتگی کفاره وار دست زده است. به تعبیر ترتولیان، شهدا بذر کلیسایند. خونی که از آنان بر زمین ریخته به جامعه امکان بقا و رشد می‌دهد. شهدا اگر چه برای جمع جان می‌بازند، اما گمان می‌شد از راه مرگ ایثارگرانه خود، به رستگاری انفرادی و سریع هم دست می‌یابند. مرگِ شهید را مرگی فوق انسانی می‌دانستند. بسیار می‌شد که به تعمّد دنبال شهادت می‌رفتند و آن را عملی پاک کننده می‌شمردند. یک کشش تقریباً انتحاری، الهام بخش آمادگی بسیاری از مسیحیان برای شهادت بود. به هر حال، مرگ از

---

1. Maximus of Turin

2. special dead

راه شهادت را یک جانبازی فدیه‌وار و تقلیدی از مرگ مسیح می‌دانستند.

در سه قرن اول تاریخ میلادی، مسیحیان به اتّهام جرایم مختلف که مهم‌ترین آن الحاد بود، متناوباً مورد آزار و اذیت مقامات رومی قرار داشتند، مسیحیان را هم ملحد می‌دانستند و هم خائن به کشور، چراکه آنان از تقدیم قربانی به خدایان رومی که پشتوانه سعات کشور روم بودند، خودداری می‌کردند.(۲۵) مسیحیان ترجیح می‌دادند زیر شکنجه بمیرند، اما از ایمان خود دست نکشند. داستان‌های مربوط به شهدای گذشته، چونان راهنمای پرورش[1] برای شهدای آینده عمل می‌نمود، و سرمشقی برای چگونه مردنِ تمامی مسیحی‌ها می‌شد، کسانی که در شرف شهادت بودند خود را قهرمان می‌دانستند، چراکه خود را آماده ایثاری کرده بودند که هم آنان و هم جامعه را نجات می‌داد.

داستان مرگ پلی کارپ،[2] پیشوای کلیسای مسیحی و کشیش اسمیرنا[3] در قرن دوم، راهنمایی نافذ برای نحوه شهادت بود. پلی کارپ شبی به خواب می‌بیند که بالش او در آتش قرار دارد. وقتی از خواب بیدار می‌شود اعلام می‌دارد سرنوشت من این است که زنده در آتش بسوزم. پلی کارپ کوشید با پنهان شدن در یکی از مزارع اطراف، از چنگ مقامات رومی بگریزد، اما دو برده او را لو دادند و نیروهای امنیتی او را بازداشت نمودند. پلی کارپ قبول نکرد که پیمان خود را با دین مسیحیت بشکند. مقامات، او را به سوختن در آتش تهدید نمودند، اما وی پاسخ گفت: «شما مرا به آتشی تهدید می‌کنید که بیش از یک ساعت نمی‌پاید و دیری نمی‌کشد که به خاموشی می‌گراید، چراکه از آتش روز جزا و عذاب ابدی که برای بی‌دینان ذخیره گشته غافلید.» پلی کارپ در خاتمه به مقامات گفت که او از اعدام باکی ندارد.

در میدان اعدام، پلی کارپ را به چوبه مرگ بسته، آتش زدند. در داستان مرگ پلی

---

1. training manuals.
2. Polycarp.
3. Smyrna.

کارپ در وصف او آمده «پیشکشی سوخته، آماده و مورد پذیرش خداوند». مرگ پلی کارپ به دست مقامات رومی، جانبازی کفاره وار دانسته شد. آن گاه که جسمش در آتش بود، پلی کارپ «نه جسمی در حال سوختن، بلکه نانی بود که پخته می‌شد، یا طلا و نقره‌ای که در کوره پالایش می‌شد.» وقتی مقامات دیدند شعله‌های آتش، پلی کارپ را نمی‌سوزاند او را با خنجر زدند. خونی که از بدن پلی کارپ جاری شد، آتش اطراف او را خاموش نمود. می‌گویند جمعیت از این معجزه به حیرت آمده و پذیرفتند که پلی کارپ در لحظه مرگ، مقدس بوده است.

داستان شهادت پلی کارپ، گویای آن است که مرگ یک شهید مسیحی از آن رو تقدس دارد که از الگوهای مقدس سرمشق می‌گیرد. شهادت پلی کارپ از آن رو مقدس است که مرگی است مانند مرگ عیسی، چون هر چند پلی کارپ را پیش مقامات لو دادند، اما وی در بازجویی ثابت قدم ماند و زیر شکنجه از خود شجاعت نشان داد. اما از این هم بیش‌تر، مرگ وی را هم چون مرگ عیسی به این دلیل یک از جان گذشتگی کفاره وار دانستند که این مرگ برای او زندگی جاودانه و برای جامعه‌اش نجات به ارمغان آورد.

این مرگ، مرگی به شمار آمد که مسیحیان باید آن را سرمشق قرار می‌دادند. روز مرگ پلی کارپ و روز مرگ‌های دیگر شهدا بایستی بزرگ داشته می‌شد: «به یاد قهرمانانی که پیشاپیش رفته‌اند و به خاطر پرورش و آماده سازی کسانی که از این پس خواهند آمد». شهدای مسیحی به پیروی از نمونه‌های ایثارگرانه عیسی و پلی کارپ، به مرگی فوق انسانی می‌مردند، چراکه «آتش شکنجه‌های غیر انسانی بر آن‌ها سرد بود. آنان دیگر نه انسان، بلکه همین اکنون نیز فرشته بودند» (۶۱: ج اول، ص ۳۹-۴۴).

عارفان مسلمان

محمد پیامبر اسلام (۵۷۰-۶۳۲) دریافت وحیانی خود را از «الله» در کتاب مقدس قرآن ثبت کرد و بدین ترتیب دین اسلام را بنیان نهاد. لازمهٔ اعتقاد به خدا آن بود که زندگی بر

پایه طاعت قرار گیرد و خواست انسان تسلیم خواست خدا باشد. اسلام به معنای تحت اللفظ، یعنی تسلیم. مسلمانی که مطیع و منقاد خواست الهی باشد، زندگی خود را با عشق به الله به عنوان خدای واحد سپری می‌کند. شعار «لا اله الا الله، محمد رسول الله» در کانون دین اسلام قرار دارد. محمد پیامبر خدا، مسلمانان را چنان آموخته که در نمازهای یومیه، در خیرات (خمس و زکات) و در روزه و حج، مطابق خواست خدا عمل کنند.

اگر کسی زندگی خود را وقف خداوند کرده باشد، می‌تواند پس از مرگ به پاداش امید بندد. دین محمد (ص) نیز به مانند دیگر ادیان نبوی، قیامت اموات را وعده می‌دهد که نتیجه آن جدایی نهایی بدکاران از درستکاران است. در محاکمه اموات، خدا با درستکاران مهربان خواهد بود اما از بدکاران، مشرکان و کافران که به عذاب جاودانه محکومند، انتقام خواهد گرفت.

قرآن و سنّت

در قرآن، اللّه پیوسته به عنوان قدرتی برتر که مالک حیات و مرگ است ترسیم می‌شود. اللّه خدایی است که زندگان را خلق کرده است و روز قیامت، مردگان را دوباره خلق خواهد نمود. در قرآن آمده است: «اللّه خدایی است که به شما حیات بخشیده، سپس شما را خواهد میراند و (باز) به شما حیات خواهد بخشید.»[1]، «(آنان) خدایانی دیگر را به جز او برگرفته‌اند که چیزی نمی‌آفرینند و بلکه خود آفریده شده‌اند... (آنان را) بر مرگ، حیات و نشور قدرتی نیست».[2] از این رو، آموزش محوری قرآن این است که اللّه را بر حیات انسان، قدرت و کنترلی کامل است. خدا در اصل انسان‌ها را از خاک آفریده و سپس در روز قیامت، دوباره آنان را از زمین برخواهد خیزاند. قیامت «خلق جدید» خواهد بود و نشانه مالکیت مطلقهٔ خداوند بر همه حیات است؛ حتی حیاتی که مرگ آن

۱. حج (۲۲) آیه ۶۶.
۲. فرقان (۲۵) آیه ۳.

را از هم گسیخته است. قرآن، الله را علت العلل حیات، مرگ و قیامت می‌داند.

در آموزهٔ اسلامیِ رستاخیز نیز، به مانند سنّت‌های یهودی و مسیحی، وضعیت اموات در فاصلهٔ زمانیِ میان مرگ و رستاخیز عام مطرح شده است. آیا مرده‌ها، در حالی که رستاخیز را انتظار می‌کشند، صرفاً وارد حالتی ناخودآگاه و خواب ـ مانند می‌شوند؟ یا آن که پس از مرگ هم شعورمندند؟ و به عنوان روح‌هایی عاری از جسد، ادامهٔ حیات می‌دهند و قبل از رستاخیز عام، ثواب و عقاب را تجربه می‌کنند؟ در برداشت اسلامی از مرگ و پس از مرگ، هر دو احتمال مورد توجه قرار گرفته است.

مرگ و خواب. قرآن رابطه‌ای تنگاتنگ را میان خواب و مرگ مطرح می‌کند. شاید مرگ به خواب شبیه باشد، در آهنگ طبیعی حیات، به خواب رفتن و بیدار شدن درست مانند مرگ و رستاخیز است. هنگامی که کسی به خواب می‌رود، اللّه روح او را می‌گیرد، امّا هنگام بیدار شدن، او را به حیات باز می‌گرداند. تسلّط خداوند بر خواب و بیداری در جریان حیات، گویای مالکیّت مطلقه او بر همهٔ انسان‌ها است. قرآن می‌گوید: «اوست خدایی که در شب که به خواب می‌روید (جان) شما را می‌گیرد و به آنچه که در روز انجام می‌دهید آگاه است. باز در روز شما را برمی‌خیزاند تا اجل شما فرا رسد».[1] به این معنا انسان‌ها هر روزه می‌میرند، خدا به هنگام خواب جان آنها را می‌گیرد، امّا موقع بیدار شدن به آن‌ها باز می‌گرداند تا جریان زندگیشان ادامه یابد.

قرآن با مقایسه میان مرگ و خواب نه تنها بر قدرت و مالکیّت مطلقهٔ خداوند بر زندگی انسانی تأکید می‌کند، بلکه این را هم مطرح می‌کند که خواب تمرین مرگ است، هر شب به هنگام خواب، روح از بدن جدا می‌گردد. خواب، انسان را برای جدایی نهایی از بدن آماده می‌سازد و آن هنگامی است که الله و فرشتگان پیام‌آور او (عزرائیل) به وقت مرگ، روح را از بدن جدا می‌سازند. از این رو، مرگ چیزی نیست در خور هراس، چون انسان‌ها هر شب می‌میرند.

---

۱. انعام (۶) آیه ۶۰.

با توسعه و گسترش سنّت اسلامی، مرگ برای مؤمنانی که رستاخیز را انتظار می‌کشند، خوابی آرام قلمداد شد. چنین تصوّر می‌شد که فرشتگان به مؤمنین می‌گویند: «چونان نوعروسی به خواب روید» یا «بخوابید بسان خواب یک تازه داماد» (۴۶: ص ۷۵). انتظار می‌رفت که مرگ برای مؤمن استراحتی شایسته باشد. داستان آن هفت یار که در غاری به خواب رفتند و سپس برانگیخته شدند، گویای این مفهوم از مرگ است که در آن، مرگ دورانی از خوابِ آرام تلّقی می‌شود. این داستان هم در مسیحیّت و هم در اسلام آمده است. هنگامی که خوابیدگان (اصحاب کهف) به هنگام بعث از خواب بیدار می‌شوند از هم دیگر سؤال می‌کنند «خواب ما چه مدت به درازا کشید؟» و در جواب می‌گویند: «ما یک روز یا بخشی از روز را در خواب بوده‌ایم.» قرآن می‌گوید: این تنها خداوند است که می‌داند آنان قبل از برانگیخته شدن واقعاً چه مدت در خواب بوده‌اند.[۱]

از آن جا که خواب و مرگ به هم شبیه هستند، گمان شد که مرده‌ها و زنده‌ها به هنگام خوابِ زنده‌ها با یکدیگر تماس می‌گیرند (۷۰). زنده‌ها به هنگام خواب، همان وضعیّت مرده‌ها را دارند. از این رو می‌توانند به وقت خواب از مرده‌ها، رؤیاها، شهودها و پیام‌هایی داشته باشند. مرده‌ها ممکن است اطّلاعاتی در اختیار زنده‌ها قرار دهند و حتی ممکن است زمان مرگشان را به آن‌ها خبر دهند. ارتباط میان زنده‌ها و مرده‌ها هنگام خواب، رؤیا و شهود، مؤیّد این تصوّر بود که خواب تمرینی است برای مرگی که طی آن، اللّه نهایتاً روح را از جهان بیداران جدا می‌سازد.

مرگ و روح. از دیدگاه سنت اسلامی، انسان نفسی زنده است که با روحی جان گرفته است. نفس انسان، همان جان، خود، خون و یا بدن زنده است. به تعبیر دیگر، نفس، کلّ شخص زنده است. گمان بر این بود که به هنگام مرگ، اللّه و فرشتگان پیام بر او (عزرائیل)، نفس را از بدن جدا می‌سازند. وعدهٔ قرآن این است که «هر نفسی چشندهٔ

۱. کهف (۱۸) آیه ۱۸.

مرگ است».[1] هر شخصی فرآیندی را از سر خواهد گذراند که طی آن جان از بدن جدا می‌گردد. یکی از آیات قرآن شرح می‌دهد که در لحظه مرگ، نفس به حلقوم می‌رسد. اگر الله و ملائکهٔ او، آن زمان را زمان گرفتن جان تعیین کرده باشند، دوستان و آشنایان نمی‌توانند جان را در بدن نگاه دارند.[2]

هر چند مقدّر همه نفوس این است که از بدن جدا گردند، اما همه به وقت جدا شدن از بدن در زمان مرگ، تجربه‌ای یکسان ندارند. ارواح درستکاران درست مانند زمان خواب آرام از بدن رها می‌گردد، و مؤمنان به خواب می‌روند تا با فرارسیدن قیامت از خواب بیدار شوند، اما جان‌های گناهکاران، مشرکان، و کافران به هنگام مرگ و جان دادن، با شدّت و خشونت از بدن‌هایشان جدا می‌گردد.[3]

قرآن اشاره می‌کند که ملائکه بلافاصله پس از مرگ، نفوس پلید را مورد بازخواست قرار می‌دهند. صرف بی اعتقادی کافران به خداوند و پیامبرش شهادتی قانع کننده و محکم علیه آنان است. هنگامی که ملائکه، نفوس بدکاران را می‌گیرند، این نفوس، ادعای بی‌گناهی می‌کنند، اما ملائکه در جواب می‌گویند: «نه، مطمئناً خداوند به آن چه کرده‌اید واقف است؛ اینک به دروازه‌های جهنم وارد شوید.» جهنم مکانی است برای مکافات و مانند جهنای یهودیان و مسیحیان، محلی برای عذاب آتشین در آخرت. قرآن می‌گوید: بلافاصله پس از مرگ، نفوس بدکاران طعم آنچه را مقدّر آنهاست خواهند چشید، هر چند مجازات، جز پس از رستاخیز به مرحله نهایی خود نمی‌رسد.

اما فرشتگان مرگ از نفوس درستکاران بازخواست نمی‌کنند، به این نفوس که در جریان یک زندگی مطلوب از بدن جدا شده‌اند، خوش آمد گفته می‌شود. ملائکه به آنان خطاب می‌کنند: «درودتان باد، به خاطر اعمال گذشته خود به بهشت در آیید.»[4] باز در این مورد هم، پاداش و ثواب پس از مرگ جز پس از رستاخیز به مرحله نهایی نمی‌رسد،

---

۱. آل عمران (۳) آیه ۱۸۵؛ انبیا (۲۱) آیه ۳۵؛ عنکبوت (۲۹) آیه ۵۷.
۲. واقعه (۵۶) آیات ۸۳-۸۷.
۳. انعام (۶) آیه ۹۳.
۴. نحل (۱۶) آیات ۲۸-۳۲.

اما انتظار می‌رود که خواب نفوس نیکوکار پس از مرگ، استراحتی آرام در بهشت باشد.

با گسترش سنت اسلامی، در تفسیر این ثواب‌ها و عقاب‌های بی‌درنگ پس از مرگ گفته شد: اینها بیانگر وضعیت نفس است در قبر، هنگامی که منتظر رستاخیز است. اعتقاد این است که پس از دفن، دو ملک در قبر به سراغ نفس می‌روند. این دو ملک، نکیر و منکرند با چهره‌هایی سیاه، چشمانی آبی و تیز و نافذ[1] و موهایی بلند که به زمین می‌کشد و صدایی مانند رعد، متوفا را مورد بازخواست قرار داده و از معتقدات و اعمال او در طول حیات می‌پرسند. این بازخواست را «محاکمه در قبر» می‌نامند (۸۱: ص ۶۶-۱۶۴؛ ۵۳: ۷۹-۲۷۸).

عزادارانی که در مراسم عزا شرکت می‌کنند، در گوش متوفا، تعالیمی را زمزمه می‌کنند تا او را آماده سازند برای محاکمه آماده شده و جواب‌هایی شایسته به سؤالاتی که نکیر و منکر مطرح خواهند نمود، ارائه دهد. اگر متوفا با موفقیت محاکمه را پشت سرگذارد، در حالی که هنوز در قبر است، از آسایش و رفاه بهشت برخوردار خواهد شد.

اما اگر معلوم شود که متوفا بی‌اعتقاد بوده، در همان قبر متحمل عذاب خواهد شد. قبر در معرض گرما و دودی قرار می‌گیرد که از آتش جهنم که در زیر قبر قرار دارد برمی خیزد. گناهکاران و کافران که در محاکمه قبر ناموفق می‌شوند، عذاب جهنم را متحمل خواهند شد، حتی آن گاه که در خاک بوده و منتظر رستاخیز اموات می‌باشند (۳۸: ص ۱۰-۲۰۸).

با «خلق جدید» یا رستاخیز، مؤمنان از خواب مرگ برخاسته و در بهشت تا ابد متنعم خواهند شد. جنت، بهشتی است سرشار از شادی و لذات شعف‌انگیز. نفوس تا ابد در واحه‌های[2] بهشتی و در میان گل‌ها و چشمه‌ساران قرار و موطن می‌یابند. آنان بهترین رداها از ابریشم و زربفت را به تن می‌کنند و از بهترین غذاهایی که به تصور آید، تناول می‌نمایند. قرآن زنانی زیباروی را مژده می‌دهد که با چشمانی درشت و سیاه در بهشت

1. piercing
2. oasis.

در اختیار مردان قرار می‌گیرند تا از آن متلذذ شوند.

اما بدکاران از خواب مرگ برخاسته و به عذابی مهیب و جاودان دچار خواهند آمد. گناهکاران و کافران را از مکافات خلاصی نیست، حتی اگر بکوشند به تقصیر خویش اعتراف کرده و آن را اصلاح کنند. آنان که در زمان حیات، خدا را قبول نکرده‌اند، به عذاب‌های جهنم دچار خواهند شد، جایی که به تعبیر قرآن «از آبی پلید و چرکین به او می‌آشامانند، آبی که آن را سر می‌کشد، اما نمی‌تواند فرو دهد و مرگ از هر طرف به او روی می‌آورد.» هیچ آبی قادر نیست آتش این جهنم را خاموش کند. فرد لعنت شده در حالتی میان مرگ و زندگی دست و پا می‌زند و طلب مرگ می‌کند، اما او را از این عذاب رهایی نیست حتی رهایی با مرگی دوباره.

عارفان صوفی

حدود ۱۵۰ سال پس از رحلت پیامبر، نهضتی از عارفان با تشکلی ضعیف از درون سنت اسلامی سر برآورد. این عارفان به صوفی مشهور شدند ـ شاید به خاطر جامه‌های پشمین (صوف) که شاخصه آنان بود ـ آنان آموزه محوری اسلام را می‌جستند که وحدانیت خداوند است. تکیه و تأیید بر اعتقاد به یگانگی خداوند، شالودهٔ آیین اسلام بود. مرتاضان، زاهدان و عارفانِ صوفی، آموزهٔ وحدت خداوند را به جستجوی وحدت میان نفس باالله مبدل ساختند. برای صوفیان یگانگی خداوند (توحید) دربردارندهٔ این حقیقت فرجامین است که جز ذات واحد چیزی وجود ندارد (۸۶ ص ۱۶۶). توحید هم به معنای تصدیق به یکتایی خداوند و هم تلاش عارفانه جهت وحدت خود با خدا به کار گرفته شد. صوفیان مدعی شدند که در تعالی شهودی و وحدت عارفانه انانیت[1] ایشان می‌میرد تا تنها در وحدت الوهی دوام یابند، صوفی هم به مانند قطره‌ای باران که به اقیانوس جذب شود و یا مانند جرقه‌ای رقصان در شعله‌های آتش؛ تنها در وحدت حقّه

---

1. die to self.

با خداوند زندگی می‌کند.

وحدت با خداوند. صوفی در وحدت با خدا، دیگر نه به بهشت اشتیاقی دارد و نه از جهنم هراسی. صوفی از امید به پاداش و ترس از عقاب فراتر می‌رود. همهٔ خواسته‌های شخصی را به جز اشتیاقی سوزان به وحدت با خداوند، از طریق عشق، رها می‌کند. القشیری می‌گوید: «و علامت صوفی صادق آن باشد که به این و آن جهان هر دو بی‌اعتناست» (۷۲: ص ۱۶۵).

منطق صوفیان عارف در مورد میل و خواهش، از برخی جهات به منطق بوداییان شباهت دارد. هر دو به امیال شخصی خودخواهانه و یا خودمدارانه پشت پا می‌زنند. «من» که یک هویت فردی مستقل و مقیّد به امیال است سرکوب می‌شود. اما در حالی که نیروانهٔ بوداییان کوبیدن همه امیال است (و از جمله میل به نیروانه)، وحدت عارفانه صوفیان، ناشی از تمرکز تمام امیال در جهت یک غایت، یعنی خداست. تعالی شهودی صوفی نه با پایان بخشیدن به امیال، بلکه با تمرکز همهٔ امیال در وحدت با خدا به دست می‌آید. صوفیان، اغلب این وحدت را با تعبیر وصال عرفانی عاشق و معشوق به رمز می‌کشیده‌اند. در وحدت عرفانی، که وحدتی عاشقانه است ـ و لنفسه قابل تعقیب ـ «من» در وحدتی جاودانه و ابدی با خدا ذوب می‌شود و از میان می‌رود.

در میان صوفیان نیز آدابی برای تأمّل بسط یافت که از برخی جهات به آداب بوداییان شبیه بود، به ویژه در رابطه با مرگ، صوفیان تأمّلاتی داشتند که آنان را نسبت به مرگشان هشیار می‌ساخت. غزالی که تنظیم کننده معتقدات و رسوم صوفی‌ها و مدافع آن است، در سلوک صوفیانه به سمت وحدت با خدا، «به یاد آوردن مرگ» را دهمین و آخرین مرحله می‌داند. در راه رسیدن به نجات، تمرکز در باب مرگ، آخرین مرحله است (۵: ص ۸۲). از دیدگاه صوفی معنای نجات، نه رسیدن به ثواب در بهشت که ذوب شدن نفس در خداست. تأمّل در مورد مرگ، چشم پوشی از نفس را آسان می‌نماید، امری که برای جذب شدن در وحدت الهی ضروری است.

اما برخلاف بوداییان، تنها هدف صوفیان از تأمل در باب مرگ، سرکوب همهٔ علایق نفسانی نبود، بلکه هدف دیگرشان بیدار ساختن خداجویی بود. گمان بر این بود که در مراحل اوّلیه سلوک صوفیانه، تأمّل در باب مرگ ترس را برمی‌انگیزد و می‌گفتند که نو آموزی که به تأمّل دربارهٔ مرگ پرداخته با ترس از مجازات‌های اخروی از امیال و اعمال گناه آلود کناره می‌گیرد، ولی با پیشرفت صوفی در مراحل عرفانی، دیگر یادآوری مرگ در او ترسی برنمی‌انگیخت. در عوض تأمّل در باب مرگ، عشق و میل به ملاقات خدا و در آغوش کشیدن او و رسیدن به وحدت کامل با او را بیدار می‌ساخت. المحاسبی صوفی قرن هشتم، یاد مرگ را که بیدارکنندهٔ عشق است این گونه توصیف می‌کند: «برای فرد خُبره، ذکر مرگ، عشق به مرگ و برگزیدن مرگ است به جای زندگی در این جهان پر محنت، که قلب در آروزی خداوند و ملاقات با وی از آن روی برمی‌تابد» (۷۲: ص ۱۷۳). با یادآوری مرگ، علایق صوفی از جهان قطع می‌شود و او به سوی وحدت الهی روی می‌آورد که تنها از راه عشق به نهایت خود می‌رسد. از این رو، به مرگ عشق می‌ورزیدند، چراکه آن را آستانهٔ این ملاقات نهایی با خدا می‌دانستند.

باری، وحدت با خدا در زندگی قابل حصول است. بسیاری از صوفیان گفته‌اند که آنان با سرکوب همهٔ خودخواهی‌ها در زمان حیات، به وحدتی دگرگون ساز با خدا نایل شده‌اند. در قرن هشتم، صوفیانی همچون (با یزید) بسطامی و حلاج در همان حال حیات، مدعی ذوب در خدا و وحدت با او شده‌اند. اینان که به صوفیان سرمست مشهور بودند، تجارب عرفانی و خلسه گونهٔ خود از وحدت با خدا را شرح داده‌اند. این صوفیان که گویا از عشق الهی سرمست بودند، شطحیاتی در مورد وحدت خود با خدا بر زبان رانده‌اند. مثلاً با یزید بسطامی می‌گوید: من دیگر نیستم. هر چه هست خداست. وی از آن جا که در خدا ذوب گشته اعلام می‌دارد: «سبحانی ما اعظم شأنی» (۵: ص ۵۹). به همین سان حلّاج عارف صوفی اظهار می‌دارد: «انا الحق!» حلاج با ادعای این که از راه عشق به وحدت با خدا رسیده، می‌گوید: «همهٔ آنچه از من باقی مانده خداست». او

اظهار می‌دارد: «من آن کسی شده‌ام که به او عشق می‌ورزم و او خود من شده است. ما دو روحیم در یک بدن[1] مرا که می‌بینی او را دیده‌ای.» این عشق وحدت آفرین، به تحقق نفسی دگرگون ساز مبدل شده است. حلاج یادآور می‌شود: «هنگامی که به چشم دل خدا را دیدم از او پرسیدم تو در کجایی؟ در جوابم گفت: من خود توأم» (۵۵: ص ۱۳۵).

قبول این یکی انگاری خود با خدا، برای مسلمانان متعصّب مشکل بود. حتی اگر خود، طبق برداشت صوفیه یک «من»، با هویت شخصی نباشد، بلکه ذوب شدن «من» در خدا باشد. جریان اصلی و سخت کیش اسلامی نسبت به دعاوی حلاج که ظاهراً ادعاهایی ارتدادآمیز بود اعتراض کرد. چنین می‌نمود که حلاج با گفتن این که من خدا هستم، اساس دین اسلام ـ یعنی لا اله الا الله ـ را زیر پا گذاشته است. مقامات متعصّب اسلامی، حلاج را به خاطر ارتداد، محکوم به مرگ کردند. وقتی حلاج را به دار می‌کشیدند، وی نشان داد که به نهایت درجه، از زندگی ترک تعلق کرده و از نظر او، مرگ آستانه‌ای برای وحدت نهایی با خداوند است. هنگامی که به چوبهٔ دار میخکوبش می‌کردند، او برای کسانی که وی را به مرگ محکوم نموده بودند، طلب مغفرت نمود. حلاج که شهادت خود در راه حقیقت را یک جانبازی کفاره‌وار می‌دانست، از مرگ استقبال نمود. درخواست وی از اعدام کنندگان خود این بود: «دوستان باوفایم، مرا بکشید، چه حیات من در مرگ من است[2] (۵۶: ۷۷-۶۲؛ ۴۸). حلاج تجسّمی بود از شهیدی صوفی که مرگ را چونان یک جانبازی فدیه‌وار در راه حقیقت در آغوش می‌کشد و همین‌طور سمبلی بود از یک صوفی مجذوب که وحدتی جاودانه با خدا را اعلام می‌دارد.

هر چند مرگ حلاج ناشی از این اظهار نسبتاً افراطی او بود که با خدا یکی شده، اما سنّت بعدی صوفیه، وحدت با خدا را فرآیندی دانست که طی آن، نفس در همان حال که

---

۱. انا من اهوی و من اهوی انا، نحن روحان حللنا بدنا.م

۲. اقتلونی اقتلونی یا ثقات ان فی قتلی حیاتاً فی حیات.م

زنده است می‌میرد. مرگ «من» به این معناست که تنها باقی خداست. در پی فنای نفس، بقاء فی الله حاصل می‌آید. صوفی مدّعی است که در خود فانی می‌شود تا در جاودانگی خداوند بقا یابد. جنید بغدادی (متوفای ۹۱۰) معلم تصوف، قلب و نبض طریقهٔ صوفیه را فنای نفس می‌داند. جنید بر آن است که «تصوف به این معناست که خداوند تو را چنان می‌کند که تو در خود فانی شوی و در او بقا یابی» (۷۲: ص ۱۶۸).

جنید، فنای نفس را دارای سه مرحله می‌داند: ۱ـ فنای خصلت‌های فردی ۲ـ فنای خواهش‌ها ۳ـ فنای آگاهی با دستیابی به دیدار سکرآمیز و نهایی خدا (۱: ص ff۸۱).

می‌توان این سخن حلاج (انا الحق) را بروز و ظهور آخرین مرحله‌ای دانست که طی آن حتی آگاهیِ از خود[1] هم با وحدت جذبه‌آمیز با خداوند به پایان می‌رسد. دیگر صوفیان نیز به همین سان از مرگ «خود» سخن گفته‌اند؛ مثلاً هجویری شرح می‌کند که چگونه صوفیان «به خاطر اهدافی چند به همهٔ خواهش‌ها پشت پازده‌اند... و بدین وسیله با فنای خود از میرایی به جاودانگی کامل دست یافته‌اند». جامی این وحدت جاودانه با خداوند را «حالتی که در آن فنا، فانی می‌شود» می‌داند (۷۲: ص ۱۷ـ۲۱۵). در قرن یازدهم، غزالی فیلسوف سرشناس اسلام از تلاش صوفیه جهت وحدت با خداوند دفاع کرد. غزالی در توضیح می‌گوید: «پایان طریقت صوفیه، فنای کامل در خداوند است (۷۹: ص ۶۰ ff). غزالی استدلال می‌کند که فنا در خداوند با التزام شدید اسلام به توحید خداوند منافات ندارد؛ در واقع صوفیان، که می‌گویند به هنگام فنای نفس در وحدت عرفانی با خداوند، تنها خدا باقی است، بر توحید کامل خداوند مهر تأیید می‌زنند. صوفیان مدعی بودند که با زیستن در حق، از مرگ فراتر می‌روند. آنان مدّعی بودند که با میراندن نفس و وحدت با خدا مرگِ مرگ را تجربه می‌کنند.

طریقت عرفانی. اعتقادات و رسوم عرفانی در سنت‌هایِ دینی فراوان و گوناگونی ظاهر گشته‌اند (۳۹؛۴۰). در بیشتر موارد، عرفا یک جاودانگی شهودی را پرورده‌اند. آنان

---

1. conscious of self.

ادعا داشته‌اند که از راه عشق و یا معرفت رهایی بخش از فناپذیری معمولی انسان فراتر می‌روند، اما این فرارفتن از مرگ و حیات متداول از راه یک شهود سکرآور، نتیجه تمرین‌ها و مقدمه سازی‌های منظم بوده و به ندرت چنین تجربه‌ای به طور اتفاقی رخ داده است. معمولاً تعالی‌هایی که عرفا تجربه کرده و از آن سخن رانده‌اند، از راه تأمل، تمرکز، نیایش و دیگر تمرین‌های روحی منظم، پرورش یافته و به بار نشسته است.

افزون بر آن، در تجربه عرفانی، فرارفتن از مرگ و حیات از طریق شهود اغلب در طول راهی پی‌گیری شده که دارای مراحلی مختلف است. عارفان صوفی مثل المحاسبی، جنید و غزالی، برای طریقت عرفانی از آغاز تا انجام آن که فنای نفس در خداوند است، مراحلی را ترسیم نموده‌اند، اگر چه آنان مراحل گوناگونی را مطرح کرده‌اند، اما همه معتقدند که لازمهٔ طریقت عرفانی، گذراندن سال‌های زیادی در ریاضت عاشقانه است. به کمک تجربهٔ مشهورترین عارف زن در اسلام، یعنی رابعه عدویه می‌توان طریقت عرفانی و ریاضت صوفیانه را روشن نمود. از مراحلی که او در طریقه عرفانی‌اش پیمود، چنین می‌نماید که ریاضت صوفیانه با استقبال از مرگ است که از مرگ فرا می‌رود؛ یعنی با عجین ساختن جنبه‌هایی از مرگِ بیولوژیک، روان شناختی و اجتماعی در تجربه انسانی.

رابعه، سال‌های سال، در غاری در بیابان به تنهایی می‌زیست. او کم غذا می‌خورد و اغلب روزه بود، تمام شب را بیدار می‌ماند و همه کامیابی‌های جنسی را بر خود منع کرده بود، رابعه با این کفّ نفس، نشان داد از جهانی که جسم انسان‌ها گرفتار آن است، ترک تعلق کرده است. بسیاری از صوفیان به رابعه پیشنهاد ازدواج دادند، اما او همه را رد کرد. او به کسی توضیح داد که پیمان زناشویی تنها در خور مردمی است که به جهان دل‌بسته‌اند. و از آن جا که او دنیا را میرانده است متعلق به خداست و هر کس که در پی ازدواج با اوست، باید از خدا خواستگاری کند.

از این رو، در طریق عرفانی اولین مرحله مستلزم کفّ نفس است. آمادگی و تمهید

برای وحدت با خدا با انکار اساسی‌ترین فرآیندهای جسم شروع می‌شود که خوردن، خوابیدن و همخوابگی است. هر چند که در اسلام رسمی، روزه بخش مهمی از اعمال عبادی است، اما صوفی‌ها به عنوان نحوه‌ای از ریاضت روحی، غذا، خواب و امور جنسی را بر خود منع می‌کردند. صوفیه، کفّ نفس را تزکیه می‌دانستند، ولی آن را می‌توان رمز و نمادی از مرگ زیست شناختی نیز به حساب آورد. مرگ بدن، ریاضتی که در بسیاری از سنت‌های دینی اعمال می‌گردد،گویای آمادگی و تمهیدی برای جاودانگی روحانی است.

نه تنها بدن انکار می‌شد، بلکه به عواطف و احساسات بشری هم پشت پا زده می‌شد. تسلیم خدا بودن در اسلام رسمی نیز محوریت داشت، اما از نظر صوفیه، لازمهٔ این تسلیم، قربانی ساختن همهٔ نیازها، خواسته‌ها و امیال شخصی است. وقتی یکی از دوستان رابعه از او پرسید چه آروزیی داری؟ وی در جواب گفت: من عبدی بیش نیستم، عبد را به آرزو چه کار؟ (۷۲: ص ۲۱۱). رابعه به عنوان بندهٔ خدا از همهٔ امیال شخصی، به نفع خواست خداوند چشم پوشی نمود. این چشم پوشی از امیال در دومین مرحله از سلوک عرفانی،گویای مرگی نمادین هم هست که مرگ روان شناختی را در تجربه انسان وارد می‌کند.

طُرفه آن که این مرگ روان شناختی، نوعی جاودانگی را هم مژده می‌داد. این از خودگذشتگی روانشناختی،کشتن هر نوع امیدِ به پاداش در بهشت ویا ترسِ از عذاب در جهنم را نیز شامل می‌شد. رابعه گاهی تأکید می‌نمود که فرا رفتن خالص از مرگ و رسیدن به وحدت با خدا، تنها با رها کردن هرگونه اشتیاق به بهشت و یا ترس از جهنم امکان‌پذیر است. در حکایتی دربارهٔ زندگی او آمده است که روزی دوستان رابعه او را دیدند که قدم می‌زند و در یک دست مشعلی فروزان و در دست دیگر دلو آبی دارد. وقتی از او پرسیدند این کار چیست؟ رابعه جواب گفت: می‌خواهم با مشعل آتش در بهشت افکنم و باآب شعله‌های جهنم را خاموش کنم. رابعه نمی‌خواست این انگیزه‌های شخصی

آروزی دست یافتن به ثواب و یا پرهیز از عقاب ـ در مسیر وحدت با خدا سدّ و حایلی گردد. وحدت با خداوند نه با آرزو و یا ترس، بلکه تنها از راه ازخودگذشتگی (پشت پازدن به انگیزه‌های روانی) قابل حصول بود.

رابعه به قصد کوبیدن آرزوی بهشت و ترس از جهنم تأکید می‌کرد که باید به خدا، بدون هیچ‌گونه انگیزهٔ خودخواهانه عشق ورزید. سخن رابعه این بود که «فرضاً بهشت و جهنمی در کار نبود، آیا ما نمی‌بایستی او را اطاعت می‌کردیم؟ او صرف نظر از هر گونه انگیزه، شایسته ستایش است»(۷۲: ص ۱۸۷). رابعه با قربانی نمودن انگیزه‌های روانی ترس و امید می‌گفت: وحدتی متعالی با خدا تنها با استقبال از نوعی مرگِ آروزها میسر است.» او نیایش می‌کرد: «خدایا، اگر از ترس جهنم عبادتت کردم، مرا بـه آتش جـهنم بسوزان، و اگر به امید بهشت ترا پرستیدم، مرا از آن محروم دار، اما اگر ترا به خاطر تو پرستش نمودم، جمال جاودانه‌ات را از من دریغ مدار» (۷۲: ۲۲۴).

سومین مرگ نمادین؛ یعنی مرگ اجتماعی، در سومین مرحله از سلوک عرفانی حاصل می‌آمد، پس از پشت پا زدن به بدن و آرزوها، دیگر شخص نه به خود، بلکه تنها به خداوند تعلق داشت. رابعه، پیوسته این نحوه از حیات جاودانه را با تمثیل معنادار بندگی نشان می‌داد. صوفی برده و یا خدمتکار خداست. این عقیده که همه عبد خدا هستند در اسلام رسمی هم از اهمیت برخوردار است، اما صوفی عارفی، چون رابعه، عبودیت خود را به این معنا می‌دانست که او نه بدنی را مالک است، نه خواسته‌ای، نه ثروتی و نه مقام و موقعیتی را در جامعه، بلکه او تماماً ملک خداست. چون او عبدی بیش نیست. او دیگر به عنوان یک انسان از وجود برخوردار نیست. رابعه با این عبودیت و یا مرگ اجتماعی، اعلام می‌دارد: «من دیگر نیستم، از خود بی خود شده‌ام، من در اویم و همه اویم» (۷۲: ۲۲۴).

رابعه، این عبودیت را جوهرهٔ ایمان خود می‌دانست. او تأکید می‌کرد که اگر من بـه خاطر ترس از جهنم ویا امید به بهشت، خدا را عبادت کنم، عبدی بی وفایم؛ در نتیجه

«من تنها به عشق او و به اشتیاق او، او را بندگی کرده‌ام.» رابعه با استقبال از این مرگِ اجتماعی که عبودیت، نشانگر آن بود، در پی نوعی جاودانگی بود که با عشق به خداوند حاصل می‌شد. از این رو از طریقت رابعه برمی‌آمد که جاودانگی یک صوفی، دربردارنده نوعی از خود بی‌خود شدن است و در جریان یک زندگی آمیخته با انضباط روحانی، به استقبال مرگ رفتن. مرگ جسمانی، مرگ روانی آرزوها، و عبودیت یا مرگ اجتماعی، همه، مرگ‌هایی بودند که صوفی در طریقت عرفانی خود از آن استقبال می‌کرد. برای شهود یک جاودانگی عرفانی، که ثمرهٔ وحدت نهایی با خداوند است، این گونه‌های مختلف مرگ به هم می‌آمیزند.

از نظر عارفان صوفی غالباً وحدت با خداوند عبارت بود از ذوب شدن عشق رهایی بخش و معرفت رهایی بخش، در آتش عشق الهی و در درخشش معرفت حق، همان گونه که جامی صوفی بیان می‌کند، تمایز میان خود و خدا «در نور خیره کننده آن وجود ازلی از میان می‌رود و تمایز میان پایدار و ناپایدار و فناپذیر و فناناپذیر زوال می‌یابد و این حالت وحدت نام دارد» (۷۵: ص ۲۱۷). صوفی به این مقام که ورای حیات و مرگ است صعود می‌کند و برای دست یابی به جاودانگی نهایی و رسیدن به شهود وحدتزایِ خدا، از گونه‌های نمادین مرگ زیست‌شناختی، مرگ روانی و مرگ اجتماعی عبور می‌کند.

تعالی غربی

آرمان عارفانهٔ وصول به مرحله شهود خدا، هم در حیات و هم پس از مرگ، در عرفان یهود، مسیحیت و اسلام جلوه کرد. در این سنت‌های دینی، بسیاری از عارفان آرزو داشتند که به شهودی از خدا نایل شوند که شاهد و مشهود، در طی آن یکی می‌شوند. آن گونه که در فصل بعد خواهیم دید، در سفر تخیلی به جهان اموات که شاعر ایتالیایی دانته[1] در کمدی الهی خود ترسیم نموده است، دیدن خداوند، آخرین مرحله است، گو

1. Dante

این که *کمدی الهی*[1] دانته به یقین یک کار بزرگ ادبی است، اما این کتاب، یک جاودانگی خیالی را ارائه می‌کند که در آن بسیاری از عناصر ایمانی دینی و طریقت عرفانی به هم آمیخته است. ولی قبل از گشت و گذار در سفر خیالی دانته، مفید است که به اختصار مروری داشته باشیم بر گونه‌هایی از تعالی که در دیدگاه‌های غرب نسبت به مرگ ظاهر شده‌اند.

جاودانگی نیاکانی در این حقیقت که ابراهیم، نیای مشترک هر سه دین است جلوه می‌یابد. هم یهودیان و هم مسلمانان، ابراهیم را الگو و مدلی برای جاودانگی با توسل به نیاکان یافتند. انسان‌ها، گرچه فناپذیرند، اما می‌توانند از راه اولاد و نوادگان خود ادامه حیات دهند. این هر سه سنت ادعا دارند که از نوادگان ابراهیم‌اند و او را جد بزرگ خود می‌دانند. از این رو، آنان از نسلی مستمر برخوردارند که از اولین نیا آغاز شده و با مرگ از هم نمی‌گسلد. همه فرزندان ابراهیمند و یاد و خاطرهٔ پدر مشترک خود را بزرگ می‌دارند.

ابراهیم نمونه‌ای بود که تعریف پدرسالارانه و مردِ مسلط را از استمرار خانوادگی تقویت می‌نمود. از آن جا که یک خاندان، ذریه یک پدر محسوب می‌شدند، استمرار آن را از راه سلسله پدری پی می‌گرفتند. در غرب، جاودانگی شامل حرمت و تکریم نیاکان پدرسالار هم می‌شد و آن را راهی جهت آن سوی مرگ رفتن و یا فراتر رفتن از آن می‌دانستند؛ هر چند اهمیت این روش در غرب، در مقایسه با آیین‌های نیاکانی ادیان ابتدایی و ادیان شرقی کم‌تر بود. هنگامی که جوامع، دودمان خود را تا یک «پدر بنیانگذار» پی می‌گیرند، حال چه این پدر موسی باشد چه عیسی و چه محمد یا جورج واشنگتن ، حرمت و تکریم نیاکان را با جاودانگی فرهنگی به هم می‌آمیزند.

جاودانگی از راه شهود، شفافتر از همه جا در تجربهٔ عارفان بروز یافت. عارف در وحدت با خداوند، از مرگ فرا می‌رود، چرا که خداوند ورای مرگ است، اما عرفا برای رسیدن به این جاودانگی لازم بود که از دنیا درگذرند. همان‌گونه که در مورد رابعه دیدیم

---

1. Divin Comedy

سلوک عارف سه مرگ نمادین را در بردارد: انکار بدن، انکار خواسته‌های شخصی، و انکار دغدغه‌های اجتماعی، که هر سه مظهر مرگ در زمان حیات هستند. ادعای عارفان صوفی این بود که اگر نفس کنار زده شود آن چه باقی می‌ماند تنها خداست. این وانهادن نفس هنگامی رخ می‌داد که شخص هنوز زنده بود. از این رو هم در حیات و هم در مرگ، عارف با آمیختن با واقعیت الهی خداوند، به جاودانگی شهودی دست می‌یافت.

جاودانگی فرهنگی با آیین‌های ترحیم، گورستان‌ها، یادبودها و بزرگداشت‌های منظم اموات حاصل می‌شد. افزون بر آن، پایداری و تداوم کتاب مقدس در هر سه سنت، رمز و نمادی بود از نوعی جاودانگی فرهنگی. خاطره فرهنگی هر سنت، در شکلی نسبتاً پایدار، ثبت و ضبط می‌شد.

کتاب مقدس از گذر زمان می‌گذشت، نسل‌ها را به هم می‌پیوست و اساسی مستحکم را برای استمرار فرهنگی فراهم می‌ساخت که مرگ افراد، آن را از هم نمی‌گسست. در حالی که سنت‌های شفاهی نیز حافظ خاطرهٔ فرهنگی بودند، اما کتاب، این خاطره را به یک دستاورد مشهود و ملموس فرهنگ مبدل می‌نمود.

یهودیّت، مسیحیت و اسلام ادیان صاحب کتاب‌اند. در هر دین، کتاب رمزی است از نوعی جاودانگی. کتابت، قرائت، مطالعه و حفظ کتب مقدسه به یک عمل فرهنگی، جهت جاودانگی مبدل شد. اما کتاب، نه تنها این سه سنت را ضبط و حفظ می‌نمود، بلکه در اساطیر مربوط به دادرسی اموات، به نمادی قدرتمند از ارتباط میان خدا و جهان مبدل شد. همان طور که دیدیم، عبور موفق از محکمه اخروی، به این بستگی داشت که در کتاب حیات چه نوشته شده است. از این رو، صناعت کتاب، هم در جاودانگی فرهنگی و هم در جاودانگی اسطوره‌ای داخل شد.

جاودانگی اسطوره‌ای به داستان‌هایی نافذ و پرطول و تفصیل در مورد پایان حیات انسانی تبدیل شد. این اساطیر نه تنها پایان زندگی هر شخص را وصف می‌کردند، بلکه پایان ماجرای کامل تاریخ انسان را هم شرح می‌نمودند. اساطیر باستان، اغلب زندگی

اخروی را به عنوان هستی نیمه هشیار و شبح‌گون در جهان تیره و تار زیرین نشان می‌دادند. آرولا، شئول و هادس از جملهٔ این جهان‌های تیره و شبح‌گون اموات بودند. اما در یهودیت، مسیحیت و اسلام، اساطیری پرورده شد که امکان نجات از این نحوه سرنوشتِ پس از مرگ را مژده می‌داد. گرچه برخی ازمتفکران، به موازات خطوط افلاطونی، استدلال می‌نمودند که انسان‌ها جاودانه‌اند، اما موضع رایج‌تر در هر سه سنت این بود که انسان‌ها فناپذیرند، اما به هنگام رستاخیز اموات به گونه‌ای معجزه‌آسا زنده خواهند شد.

این سه سنت دینی، نوعی نمادگروی را در باب دادرسی اخروی اموات ابداع نمودند که از برخی جهات به محاکمه و دادرسی قلب، وجدان، یا منش اخلاقی در اساطیر مصریان و ایرانیان باستان در مورد آخرت شباهت داشت. عبور موفق از مسیر مرگ بسته به آن بود که شخص در جریان یک زندگی واحد، پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک داشته باشد. به سخن دیگر، عبوری موفق از مرحله مرگ، بسته به این بود که شخص در زندگی، وجدانی اخلاقی را شکل دهد. در نتیجه اسطوره‌های مربوط به مرگ در زندگی بازتاب داشتند. این اساطیر شأن اخلاقی و قاطع هر اندیشه کلمه و یا عمل را در دورهٔ واحد حیات، مورد تأکید قرار می‌دادند. از دادرسی اموات چنین برمی‌آمد که وجدان هر شخص در خلال کل جریان حیات، مورد بررسی داور الهی قرار می‌گیرد. اساطیر دینی غرب، وعده می‌دادند که شأن اخلاقی وجدان، پس از مرگ آشکار خواهد شد.

فصل ششم: کمدی الهی

در جاودانگی اسطوره‌ای سنّت مسیحی، مرگ نه یک ضایعهٔ غمناک و جبران‌ناپذیر، بلکه از وقایع داستانِ مبسوط‌تر مربوط به باز خرید بود. این داستان مسیحی یک کمدی بود، چراکه این داستان با طرح رستاخیز اموات و نعیم بهشت انتظار ختم به خیر[1] امور را پیش‌بینی می‌نمود. البته انتظار این بود که محکومان به دوزخ از این پایان خوش فرجام محروم باشند. آنان به عذاب ابدی محکوم شده و به مثل بز از گوسفند جدا می‌شوند و یا مانند علف‌های تلخ از بوته‌های گندم و یا نور از ظلمت جدا شده و بدینسان از نجات محروم می‌مانند و سرنوشت آنان عذاب ابدی جهنم است.

در بخش بیش‌تر تاریخ مسیحیت، مکافات محکومان، جزئی مهم از کمدی الهی به حساب می‌آمد که موجب خوشایند نجات یافتگان بود. فرض بسیاری از متألهان مسیحی این بود که بخشی از لذت بهشت ناشی از آن است که اهل بهشت به پایین نگریسته عذاب دائم بدکاران را مشاهده می‌کنند (۴۴: ص۲۹) وضعیت بهجت‌انگیز نجات یافتگان بهشتی را می‌شد در قیاس با دردهای انسان‌های پشیمان و مبتلا به عذاب جهنم اندازه گرفت.

1. happy resolution.

در خیال‌پردازی مسیحیت، بهشت دو مکان دارد: یکی از این دو مکان جایی است که با خطی قائم در فضا به آن می‌رسیم: قلمرو آسمان علیا که خداوند در آن موطن دارد. انجیل عبری که مسیحیان، آن را عهد عتیق خود می‌دانند، از خدا می‌طلبد که «از جایگاه مقدس خود از آسمان، به پایین بنگر»[۱]، عهد جدید هم مسیحیان را تشویق می‌کند که «به درگاه خدایی که در آسمان است، دعا کنند». مسیحیان، آسمان را به همین تعبیر فلکی‌اش، جایگاه فعلی خداوند و فرشتگانش می‌دانستند، اما در خیال‌پردازی مسیحیت، بهشت، مکان و موقعیتی دیگر هم در زمان دارد؛ بهشتی در آخر الزمان، که در «آسمانی جدید و زمینی جدید» وعده داده شده است.[۲] این مژدهٔ آخرت شناسانه در مورد آینده وجود داشت که بهشت بر روی زمین استقرار خواهد یافت، سلطنت مسیح در آن برقرار خواهد شد و پیروانش از پاداشی جاودان بهره‌مند خواهند گشت.

اما جهنم که در تصویرپردازی مسیحیت، محلی برای عقاب ابدی است، تنها دارای یک مکان است. گودالی آتشین که در زیر زمین قرار دارد. جهنم مسیحی‌ها هم مانند شئول، جهانی زیرینی است که اموات در آن می‌افتند، اما در تصویرپردازی مسیحیت، تنها نفرین شدگان به زیرزمین فرو می‌روند. در عهد جدید به این مکان عذاب، حادث یا جهنا گفته شده است. جهنم یک حفرهٔ زیرزمینی است،[۳] آکنده از آتش[۴] و محلی است برای شکنجه، عذاب و مکافات بدکاران.[۵]

جهنم، جایگاه عذاب ابدی است «که کرم آن نمیرد و آتش آن خاموش نگردد.[۶]» انتظار می‌رود که عذاب جهنم برای ابد باشد (دورانی از زمان که به دلیلی از «همیشه» طولانی‌تر است).

---

۱. سفر تثنیه، باب ۲۶، آیه ۱۵.
۲. اشعیاء: باب ۶۵، آیه ۱۷، باب ۶۶، آیه ۲۲؛ نامه اول پطرس، باب ۳، آیه ۱۰ـ ۱۳؛ مکاشفات، باب ۲۱، آیه ۱.
۳. متا باب ۱۵، آیه ۲۹، باب ۱۸، آیه ۹؛ مرقس، باب ۹، آیات ۴۵ ـ ۴۷؛ لوقا. باب ۱۲، آیه۵.
۴. متا باب ۵، آیه ۲۲، باب ۱۸، آیه ۹؛ مرقس، باب ۹، آیه۴۳؛ یعقوب، باب ۳، آیه ۶.
۵. لوقا باب ۱۶، آیه ۲۳.
۶. مرقس، باب ۹، ۴۸ـ۴۳

در اندیشه مسیحیت اولیه، *اوریگن*[1] متکلم قرن سوم تنها استثنا را به آموزهٔ خلود در آتش وارد می‌کند. اوریگن که تحت تأثیر اندیشه افلاطونی جاودانگی روح قرار داشت، بر این اعتقاد بود که پس از مرگ، ارواح تزکیه و تطهیر خواهند شد تا آن که سرانجام هر روح نجات یابد. ممکن است لازمهٔ این فرآیند تزکیه، مجموعه‌ای از عمرهای عاری از جسد در عوالم روحانی باشد. به تصور اوریگن این عوالم، محل‌هایی برای تزکیه و تطهیرند که پس از مرگ در انتظار روح قرار دارند.

شوراهای کلیسا که به جهت تعریف و تأیید اعتقاد مسیحیت رسمی تشکیل می‌شد، پیوسته آموزهٔ اوریگن در باب نجات عام را به عنوان بدعت، طرد و تخطئه می‌کرد، مثلاً شورای قسطنطنیه که در سال ۵۴۳ میلادی تشکیل شد، «هر کسی را که بگوید یا بپندارد که عذاب لعنت شدگان و بدکاران جاودانه نخواهد بود» محکوم نمود. هر کس معتقد می‌شد روح‌ها نهایتاً تطهیر شده و نجات خواهند یافت، باید انتظار آن را می‌داشت که به خاطر اعتقاد به این بدعت، در شمار نفرین شدگان درآید.

با نشو و نمای سنت مسیحی، در این جداسازی مطلق میان نجات یافتگان و نفرین شدگان، تعدیلی به عمل آمد که عبارت بود از آموزهٔ برزخ. برزخ که آن را ابتدا، بخشی از جهنم به حساب می‌آوردند، محلی بود که مسیحیان پس از مرگ به خاطر گناهانشان در آن مجازات می‌شدند. اما مجازات در برزخ عذاب جاودانه نبود. این مجازات‌ها جنبهٔ اصلاح و درمان داشت و برای آن اعمال می‌شد که روح را تصفیه و پاک نماید، به گونه‌ای که بتواند در نهایت، مکانی در بهشت داشته باشد.

دانته (۱۲۶۵-۱۳۲۱ م) در تصنیف شاعرانه خود «کمدی الهی»، تصویر مسیحیت قرون میانه از جهنم، برزخ و بهشت را به کمال رسانده است. دانته در اثر جاودان خود، سفری تخیلی دارد به جهان‌های مسیحیت که آن سوی مرگ‌اند، هر چند می‌توان کمدی الهی را یک اثر ادبی ارزیابی کرد؛ در عین حال این کتاب بر پیش‌بینی‌های مسیحیت در

1./ origen

مورد حیات پس از مرگ تکیه دارد، یعنی هبوط به جهنم، پاک شدن در برزخ، و صعود به دیدار سعادت‌آمیز خداوند در ذروهٔ ملکوت که خاص قدیسان است. دانته از راه خیال‌پردازی غیر واقعی و شاعرانه، در هر سه جهان اخروی به مسافرت پرداخت. شکنجه و عذاب بدکاران در قعر جهنم را مشاهده نمود. به کوشش فراوان، مراحل پالایش برزخ را از سر گذراند و آزاد از نیروی جاذبه زمین به سپهرهای آسمانی صعود کرده و به جنت الجنان عشق الهی نایل شد. دانته با سبک و سیاق شاعرانه، یک جاودانگی مسیحیانه را از مرگ ترسیم می‌نماید.

دانته قبل از آن که به سن بیست سالگی برسد، در زادگاه خود فلورانس[1] به سبکی جدید شعر می‌سرود. در این روش، عشق رمانتیک[2] با فلسفه به هم آمیخته بود. شاعران ایتالیایی در این سبک برخی زنان را به عنوان منبع الهام خود می‌ستودند و ابیات فلسفی خود را خطاب به آنان می‌سرودند. معشوقه دانته کسی بود به نام بئاتریس،[3] که اولین بار دانته در شعر خود «vita Nuova» در سال ۱۲۹۲ به او خطاب کرد. او در این شعر از اولین برخورد و از عشق ناب و مقدس خود و از مرگ این معشوقه که دو سال قبل در عنفوان جوانی رخ داده، سخن می‌گوید. در حدیث شاعرانه «کمدی الهی»، دانته باز هم بئاتریس را منبع مقدس الهام و متعلق عشق خود می‌داند. حتی نام بئاتریس، به معنای «کسی که سرور و رستگاری خجسته به ارمغان می‌آورد» در کمدی الهی دانته، او را راهنمایی شایسته، برای گذر از قلمروهای آسمانی[4] بهشت می‌گرداند.

دانته که پس از ۱۳۰۰ در سیاست‌های محلی فعال بود، به خاطر درگیری در مشاجرات سیاسی از فلورانس تبعید شد. دانته در خلال دوران تبعید خود در بسیاری از شهرهای مختلف ایتالیا در دربار اشراف خدمت نمود. دانته در طول تقریباً بیست سالی که روی حماسهٔ جاودان خود، کمدی الهی کار می‌کرد، به مطالعه فلسفه، سیاست و

1. Florence
2. romantic love.
3. Beatrice
4. celestial realms.

الهیات هم عنایت داشته و در همهٔ این موضوعات قلم می‌زد. دانته در ۱۲۹۲ طرح این اثر را ریخته بود، اما فقط قبل از مرگ خود در ۱۳۲۱ آن را به اتمام رساند. دانته طی ۱۳ هزار بیت، سفر خیال انگیزی را از راه جهان‌های اخروی مسیحیت به تصویر می‌کشد. اثر وی به یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای ادبی اروپا مبدل شد.

دانته در نامه‌ای به یکی از هواداران خود شرح می‌دهد که هدف او از نوشتن کمدی الهی، صرفاً آفریدن اثری برخوردار از بهرهٔ زیبایی شناختی و یا نظریه‌پردازی صرف نبوده، بلکه غرض آن بوده است تا کسانی را که در این حیات زندگی می‌کنند، از حالت مصیبت و بدبختی دور کرده و آنان را به حالتی از شادی و سرور داخل کند (۲۳: ص ۱۹۹). به دیگر بیان، هدفی درمانگرانه و استعلایی، در پس سرودن این اشعار وجود داشته است، یعنی تشویق خوانندگان به این که از رنج و دردهای بشری فرا روند و به شادی و سرور علویِ دیدار خداوند واصل شوند. اگر خوانندگان در سفر خیالی دانته به جهان دیگر با او همراه گردند، می‌توانند از لذت اعلای بهشت، این هدف نهایی دانته، بهره‌مند شوند، اما خواننده قبل از ورود به این حالت خجسته، ابتدا باید از رنج و شکنجه جهنم و تصفیه و تطهیر برزخ عبور کند. صعود با هبوط شروع می‌شود.

جهنم

کمدی الهی از میانهٔ سفر زندگی آغاز می‌شود. دانته متوجه می‌شود که با حالتی از افسردگی که شبیه خواب و یا مرگ است در جنگلی تیره و تارگم شده است. در این حال، ناگهان چهرهٔ ویرژیل،[1] شاعر روم باستان را در مقابل خود می‌یابد. ویرژیل از سفری سخن می‌گوید که آن دو باید با هم رهسپار آن شوند. او می‌گوید در عبور از جهان‌های اموات و محل‌هایی که در آخرت، نفرین شدگان در آن عقاب خواهند شد و در عبور از محل تصفیه و تطهیر مسیحیانی که سرانجامشان بهشت است، او راهنمای

1. Virgil

دانته خواهد بود، ولی از آن جا که ویرژیل مشرک است، بیش از آن نمی‌تواند راهنمایی دانته را عهده‌دار شود. دانته برای ورود به بهشت، راهنمایی دیگر نیاز دارد و در واقع، این راهنماست که باعث نزول رحمتی می‌شود که در سفر خیالی دانته از راه جهان‌های دیگر همراه او خواهد بود. در صعود دانته به عوالم فوقانی، معشوقه او بئاتریس، راهنمایی او را عهده‌دار می‌گردد.

هبوط

ویرژیل، دانته را به پایین و به سمت دروازه‌های جهنم می‌برد، آن جا او می‌بیند که بر درب جهنم نوشته است: «مسیر شهر رعب آور از اینجا می‌گذرد، مسیر رنج جاودان از این جاست، راه به سوی زیان‌کاران از این جاست... هان تو ای داخل شونده هر گونه امیدی را در این جا وابگذار». ویرژیل و دانته از درب جهنم می‌گذرند و به سواحل رودخانهٔ آکِرون[1] می‌رسند. *کارن*، قایقران اموات، در این رودخانه، روح‌ها را به اولین مرحله جهنم می‌راند. کارن هم مانند دیگر عناصر سفر تخیلی دانته، چهره‌ای است که از اساطیر[2] کلاسیک برگرفته شده و دانته او را به تصورات خود از جهان دیگر گره زده‌است. در بسیاری از اساطیر مربوط به آخرت، رودخانه‌ها نشانهٔ گذار است. در سفر دانته به جهان مردگان نیز، عبور از رودخانه‌ها، اغلب رمز و نمادی از گذار و انتقال است. به هنگام عبور از آکِرون، دانته از هوش می‌رود و تنها در لیمبو به هوش می‌آید. لیمبو، محلی است در جهنم مختص مردان، زنان و کودکان نیکی که هیچ گاه غسل تعمید نکرده و به دین مسیحیت درنیامده‌اند. تنها عذابی که ساکنان لیمبو تحمل می‌کنند این است که هیچ امیدی به نجات ندارند. لیمبو محلی است در جهنم که خود ویرژیل هم در آن موطن دارد، چون مشرکی است شرافتمند. ویرژیل و دانته از لیمبو به سوی داور مردگان روانه می‌شوند که دانته مینوس معرفی‌اش می‌کند. او کسی است که جایگاه شایسته

1. Acheron
2. Mythology.

ارواح را برای عقاب در جهنم تعیین می‌نماید. ویرژیل، دانته را راهنمایی می‌نماید تا از طبقات جهنم، یکان یکان پایین رود.

در این سفر رؤیایی [1] دانته، جهنم از نه طبقه تشکیل شده که ارواح، عذاب متناسب با گناهان خویش را در آن دریافت می‌دارند. پس از لیمبو دومین مرحله از جهنم، محل شهوترانان است. مجازات آنان این است که در حالت چمباتمه [2] قرار دارند، و تا ابد، بادی توفنده، آنان را به این طرف و آن طرف پرتاب می‌کند.

در ردهٔ بعد، شکمباره‌ها قرار دارند که در گل و لای غوطه می‌خورند و آزمندان که سنگ‌هایی بزرگ را به سمت یکدیگر می‌غلطانند. افراد غضب آلود نیز در باتلاقی از لجن غوطه می‌خوردند. در ردهٔ ششم از دین برگشتگان هستند که در قبرهایی آتشین محبوسند. در ردهٔ هفتم بی‌رحمانند، گرفتار بیابانی از ماسه‌های سوزان که بارانی از آتش بر آنان می‌بارد. در ردهٔ هشتم ده نوع مختلف از کلاه‌برداران قرار دارند که دیوان به خاطر حقه‌بازی و فریب، آنان را شلاق می‌زنند و شکنجه می‌کنند.

و بالاخره دانته و ویرژیل وارد پایین‌ترین طبقه از جهنم می‌شوند که خاصِّ خائنان است. خائن اصلی اسطورهٔ مسیحی، شیطان یا لوسیفر [3] این ملک [رانده شده] در قعر جهنم قرار دارد. وقتی ویرژیل و دانته وارد اعماق جهنم می‌شوند، دیگر به مرکز زمین رسیده‌اند. آنان به سمت پایین بدن شیطان حرکت کرده و مسیر یک رودخانه دیگر را دنبال می‌کنند. این رودخانه، لته [4] نام دارد که رو به بالا به جانب دیگر زمین منتهی می‌شود. وقتی آنان به سطح زمین می‌رسند، خود را در دامنه‌های کوه برزخ [5] می‌یابند.

سیاحت دانته در جهان‌های دیگر، به تمرین مرگ شبیه است و تأملی گسترده در باب سرنوشت نفس پس از مرگ است. دانته بی آن که بمیرد، توانسته بود جهان‌های دیگر را ببیند و ترسیم نماید، به گونه‌ای که گویا مرده و دوباره به سوی زندگان بازگشته است؛ اما

1. vision.
2. are locked in embrace.
3. Lucifer
4. Lethe.
5. Mount of purgatorny.

ارواحی که دانته در جهان‌های دیگر دیده بود، توان بازگشت نداشتند. مرگ، حیات این انسان‌های زنده را منفسخ کرده بود. با این همه، آنان از راه استمرار معرفتی و حقوقی[1] که بقا و سرنوشت هر فرد پس از مرگ را تعیین می‌کرد ادامه می‌یافتند.

تداوم

برداشت دانته از فرآیند مرگ، هم برگرفته از مآخذ و منابع ادیان شرک‌آمیز باستان بود و هم مآخذ مسیحیت. دانته با نگاه به ارسطو، انسان راآمیزه‌ای از روح و بدن می‌دانست. ارسطو (۳۴۸ـ۳۲۲ قبل از تاریخ مشترک)، تعریف افلاطون از روح را قبول نداشت. افلاطون آن را یک آگاهی[2] مستقل و جاودان می‌دانست که به طور موقت در بدن زندانی گشته است. در عوض ارسطو، روح رابه منزلهٔ صورت برای جسم می‌دانست، روح وحدت بخش بدن بود و به آن جان می‌داد، حال آن که بدن، ماده خامی بود پذیرای روح. در این دیدگاه، فرد انسانی ترکیبی از روح و جسم بود. برای این که انسانی به وجود آید، هم به نیروی صورتگر نفس نیاز بود و هم به ماده خام بدن. از دیدگاه ارسطو، نفس سه کارکرد داشت: غاذی بود و حسّاس و درّاک.

نفس غاذیه به جسم حیات می‌بخشید. نفس حاسّه، بدن را ازبینایی، چشایی، لامسه، سامعه و بویایی بهره‌ور می‌ساخت. نفس درّاکه صفاتی را برای انسان فراهم می‌ساخت که به آگاهی مرتبط بود. یعنی حافظه، اراده و فهم. به هنگام مرگ، تنها این آگاهی ماندگار بود که به عنوان یک صورت بی‌ماده تداوم می‌یافت، هر چند ارسطو بر آن بود که کارکرد ماندگار نفس (آگاهی) پس از مرگ دوام می‌یابد، اما در اندیشه ارسطوییان بعدی، بحث و جدل فراوان وجود داشت که آیا بقای شعور را باید به معنای استمرار نوعی هویت فردی پس از مرگ دانست یا نه، آیا ممکن است شعور تداوم یابد، اما شخص نه؟

توماس آکویناس (۱۲۲۴ـ۱۲۷۴)، اندیشه مسیحی را با چارچوبه‌ای که ارسطو فراهم

1. cognitive and forensic continuity.
2. consciousness

آورده بود انطباق داد. وی قائل شد که نفس درّاکه پس از مرگ بدن دوام می‌یابد. او توضیح می‌دهد: «با از کارافتادگی بدن که آن را مرگ می‌نامیم، نفس از آن جدا شده و وجودش ادامه می‌یابد.(۴۰) پس از آن که نفوس غاذیه و حاسّهٔ بدن انحلال یافتند، از کار می‌افتند، اما نفس دراکه، پس از مرگ ادامه می‌یابد.

ولی از آن جا که از نظر آکویناس، بقای نفس، بدون بدن، حالتی غیر طبیعی است وی استدلال می‌کند که جدایی نفس از بدن نمی‌تواند برای همیشه ادامه یابد. آکویناس می‌گوید: «هیچ امر غیر طبیعی دائمی نیست [القسر لایدوم] و لذا نفس نمی‌تواند برای همیشه بدون بدن باقی بماند»، برای آن که نفس بازمانده به بدن بازگردد و آن چه آکویناس آن را وضعیت طبیعی بدن می‌داند یعنی در هم آمیزش نفس و بدن اعاده شود، وقوع رستاخیز اموات امری است لازم.

آکویناس نتیجه می‌گیرد نظر به این که نفس، جویای حالت طبیعی خویش و وحدت بابدن است، پس ظاهراً اقتضای جاودانگی نفس، رستاخیز آتی بدن است. (۳۸: ج چهارم، ص۷-۲۷۰). توماس آکویناس، بدین شکل یک برداشت ارسطویی از رابطهٔ میان نفس و بدن را با پیش‌بینی مسیحیت نسبت به رستاخیز اموات پیوند می‌دهد.

دانته به پیروی از ارسطو و آکویناس، فرض را بر این می‌گذارد که مرگ، وحدت نفس و بدن را که پدید آورندهٔ انسان است از هم می‌گسلد. هنگامی که نفس از بدن جدا گردد کارکردهای ادراکیِ حافظه، فهم و اراده تشدید می‌شود، اما قوای حاسّه یعنی بینایی، شنوایی، چشایی، لامسه و بویایی به طور موقت رو به ضعف می‌نهند، ولی نفس، وقتی در جهان دیگر وارد مقصد می‌شود، به بدنی شکل می‌دهد که از گوشت و خون نیست، اما در عین حال، دارای شکل، اندازه و ابعاد یک بدن است. این بدن شبح‌گون یا مثالی، فرافکنی[1] [بازتاب و انعکاس] نفوس دراکه و حاسّه است و می‌تواند همهٔ احساسات لذت‌آور یا رنج آور یک بدن را داشته باشد.

1. projection

بدن‌هایی که در جهنم، برزخ و یا بهشت، اقامت دارند، مانند بدن‌های شعورمندِ «کتاب مردگان تبتی » باز نمود و بازتاب‌اند. کتاب باردو تدول، بدن‌های اخروی را باز نمود (فرافکنی) شعور می‌دانست. کمدی الهی، آنها را باز نمودهایِ کارکردهای ادراکی و احساسیِ ماندگار نفس می‌داند. دانته شرح می‌دهد که چگونه نفس شبحی از خود را به شکل یک بدن جلوه‌گر می‌کند و یا چگونه نقش خود را به شکل یک بدن در فضای اطراف حک می‌کند (۹: ص ۸۰-۲۷۹).

کارکردهای صورتگر[1] روح برای آن که بروز و ظهور یابند، به بدنی نیازمند هستند. این است که در جهان دیگر، بدنی مثالی را فرافکنی می‌کنند و نهایتاً آن گونه که آکویناس عنوان می‌دارد، در رستاخیز نهایی اموات، این کارکردها برای بروز، نیازمند آنند که به بدن جسمانی برگردند. در این احوال، ارواح باز در یکی از جهان‌های اخروی، جایی را به خود اختصاص می‌دهند و این را مدیون این توان خود هستند که بدنی غیر مادی را فرا می‌فکنند که می‌تواند لذت و اندوه را تجربه کند.

بقای روح درقالب یک بدن مثالیِ فرافکنده شده، گویای استمرارشناختی، پس از مرگ است؛ اما دوام حقوقی یک انسان به دو عامل بستگی دارد: غسل تعمید و توبه از گناهان. جایگاه شخص در جهان دیگر را شأن و مقام حقوقی او و وضعیت وجدان اخلاقی وی در لحظهٔ مرگ تعیین می‌نماید. غسل تعمید، گناه اولیه را از بین می‌برد و با توبه هم، روند جبران گناهانی که شخص، طی حیات مرتکب شده آغاز می‌شود. کسانی که غسل تعمید نکرده وتوبه ننموده‌اند، درحالی دفن می‌شوند که مسؤولیت کامل گذشتهٔ گناه‌آلود خود را به عهده دارند. از این رو، پس از مرگ آنان را به ساحل رودخانه آکرون می‌آورند تا آنان‌را ازآن عبور داده وبه جهنم وارد سازند، بدون این‌که امیدی به رستگاری خود داشته باشند. تنها تائبان و کسانی که غسل تعمید داده شده‌اند، می‌توانند به دوام حقوقی خود پس ازمرگ، که می‌تواند به رستگاری دربهشت بینجامد، امید داشته باشند.

---

1. The formative functions.

گمان می‌شد تمام بشریت به عنوان پیامدی از گناه اولیه، در گناه اولین جفت انسان شریکند و همه به خاطر این جرم مشترک، پس از مرگ استحقاق محکومیت دارند. آگوستین[1] متکلم قرن چهارم (۳۵۴-۴۳۰) وقتی بشریت را یک توده عظیم هبوط کرده[2] «a Massa perdita» که به عنوان یک کل مستحق محکومیت و مجازات به خاطر گناه هستند می‌نامد، به شخصیت حقوقی واحد انسان‌ها اشاره می‌کند. اگر هویت حقوقی، مبتنی بر مسؤولیت اعمال گذشته باشد، پس همهٔ انسان‌ها به خاطر برخورداری از طبیعت انسانی گناه‌آلود و هبوط کرده در یک گناه مشترک، روی هم انباشته شده‌اند.

آن جا که دانته عنوان می‌کند برخی می‌توانند از این سرنوشت مشترک بگریزند، یک سنت طولانی از تعالیم کاتولیکی را دنبال گرفته است. نجات آنان به آیین غسل تعمید بستگی دارد. غسل تعمید برای نجات از جهنم شرط لازم است، هر چند همواره شرط کافی محسوب نمی‌شود. هر چند دانته برای نشان دادن طبیعت راز آلود و غیر قابل پیش‌بینی لطف الهی، مواردی معدود از کسانی را که پیش از مسیحیت می‌زیسته‌اند، در برزخ و بهشت داخل می‌کند، اما اکثر آنان را به محلی در جهنم پرت می‌کند. حتی انتظار نجات اطفال از جهنم وجود ندارد، مگر آن که غسل تعمید یافته باشند. آگوستین بر این عقیده که اطفال غسل تعمید نایافته هم محکوم به جهنم هستند، اصرار می‌ورزید، اما با توسعه و گسترش سنت مسیحی این عقیده تا حدی نرم‌تر شد. مکانی را در جهنم به نام لیمبو در نظر گرفتند و بدین طریق مجازات اطفال تعمید نایافته تعدیل شد. لیمبو محل اطفال تعمید نایافته و همین‌طور غیر مسیحیان با فضیلت بود که در آن از لذات بهشت محروم بودند، اما از عقاب جهنم نیز در امان بودند. از آن جا که در جریان تاریخ انسان، مرگ و میر اطفال، چیزی در حدود ۵۰ درصد از آمار مرگ را به خود اختصاص می‌داده است، قاعدتاً لیمبو باید پرجمعیت‌ترین محل در جهان دیگر باشد.

ولی غسل تعمید کافی نبود. دومین شرط، توبه از گناهان بود. حتی مسیحیان غسل

---

1. Agustin

2. a great Fallen lump

تعمید کرده‌ای که توبه نکرده بودند، باید منتظر می‌بودند که به جهنم افتند، بدون این که امیدی به نجات داشته باشند. توبه، شرطی اخلاقی بود، اما آن هم به صورتی آیین‌مند درآمد. در سنّت کاتولیکی، آیین توبه سه مرحله داشت. پشیمانی، اعتراف و اعمال تائبانه.[1] مسیحیانی که توبه و اعتراف کرده و از گناهان خود روی گردانده باشند می‌توانند اعمال تائبانه را به جای آورند، شاید مورد بخشایش قرار گیرند. در جهنم برای ارواح هیچ امیدی باقی نمی‌ماند، اما کسانی که پس از مرگ، در برزخ به توبه ادامه دهند، امید می‌رود که گناهانشان کفاره شود و خود را پاک نمایند تا نهایتاً به بهشت وارد شوند. دانته در کتاب دوم کمدی الهی، در دیداری که از برزخ دارد، به طرح این مرحله از تصفیه و پالایش می‌پردازد.

گردش در جهنم

ویرژیل، راهنمایی شایسته بود، به خصوص برای اقلیم جهنم. او که یک شاعر لاتین و متعلق به قرن اول بود، شعر حماسی رم را به نام انئید[2] نوشته که نزول به جهان زیرین را ترسیم می‌کند. بسیاری از ویژگی‌های جهان اموات که ویرژیل شرح کرده، در سفر خیالی دانته هم به چشم می‌خورد. مطابق تقریری که ویرژیل از جهان زیرینی اموات در دین رومیان باستان به دست می‌دهد، اموات به محوطه انتظار نزول می‌کنند، از رودخانه استیکس[3] گذر می‌کنند و وارد ساحت اشک و آه[4] می‌شوند و نهایتاً به چمنزاری می‌رسند که در آن جا راه به دو شاخه منشعب می‌شود: شاخه سمت چپ به سوی جهنم ترتروس[5] می‌رود؛ شاخه سمت راست با عبور از آن طرف دیواره‌های دیس[6] (یا پلوتو) که پادشاه عالم زیرزمینی است، به بهشت الیسی[7] می‌رسد. در این اقامتگاه بهشتی،

---

1. acts of penance.
2. Aeneid.
3. Styx.
4. filde of tears.
5. Tartarus.
6. Dis.
7. Elysian.

رودخانه لته جاری است که رودخانه مغفرت است.

جهنم جلوه‌گر عذاب است. ویرژیل از ناله‌های جانکاه و ضربات جانکاه شلاق‌ها و صدای فلز که از کشیدن غل و زنجیرها برمی‌خیزد، سخن می‌گوید. گاهی این مجازات‌ها، پاک‌کننده قلمداد شده‌اند. ویرژیل شرح می‌دهد که مجازات روح‌ها را تربیت می‌کند و درد و رنج غرامتی برای شرارت‌های گذشته است. اما در کشت‌زارهای الیسی، آسودگی و شاید رهایی از گذشته در آب‌های لته به دست می‌آید. گمان بر این بود که عذاب و یا آسایش پس از مرگ، به زندگی قبلی شخص بستگی دارد. آن گونه که ویرژیل می‌گوید: «ما آخرتی خواهیم داشت که شایسته آنیم» (۱۴: ص ۱۴۱). گرچه ویرژیل مسیحی نبود، اما بسیاری از عناصر دیدار وی از آخرت، با تصویرپردازی مسیحیت مناسبت دارد.

هر چند دانته، ویرژیل، این شاعر مشرک را در سفر به عالم آخرت مسیحیان، راهنمای خود قرار داده است، اما این احتمال نیز هست که سفرهای خیالی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به جهنم نیز، الهام بخش او بوده‌اند. هر سه سنت، نوعی ادبیات مکاشفه‌ای را اختراع نموده‌اند که در آن گردش‌هایی در جهنم شرح شده است. این مسافرت‌های خیالی به عالم اموات که منسوب به اولیا، قدیسین و پیامبران و یا در مورد اسلام، منسوب به خود پیامبر است، اقلیم جهنم و شکنجه‌هایی را که ساکنان آن تحمل می‌کنند با طول و تفصیل و به شکلی روشن و زنده شرح می‌دهد. در واقع، برخی از محققان به این نتیجه رسیده‌اند که مکاشفه پولس که مهم‌ترین سیاحت مسیحیان در جهنم در قرون وسطی است، روی دانته تأثیری مستقیم داشته است. (۳۳) دیگران استدلال کرده‌اند که تصویرپردازی دانته، تحت تأثیر داستان‌های مربوط به دیدارهای محمد (ص) از رنج و عذاب اهل جهنم صورت گرفته و با آن شباهت دارد(۴؛ ۳۴).

مانند دانته کسانی که سیر و سفر در جهنم را نوشته‌اند، دو نوع عذاب در جهنم را تصویر نموده‌اند: یکی عذاب‌های محیطی و دیگری عذاب‌های قصاص‌گونه.[1]

1. measure - for - measure

عذاب‌های محیطی، عذاب‌هایی مربوط به مکان و موطن هستند. در تصویرپردازی مسیحیت، شرح ساده کتاب مقدس از دوزخ آتش و کرم، به سناریوهای طولانی بدل شده است وسخن از رودخانه‌های آتشینی است که دورادور محکومان به عذاب جاری است و از آن گرمایی سوزان برمی خیزد، بدون آن که الزاماً روشنایی دهد، آتش‌هایی تاریک؛ قیر تیره و جوشان، و دودهایی زیانبار با گوگرد سوزان (آتش و گوگرد)؛ کرم‌ها، مارها، شیرها، اژدها، سگ‌ها، پلنگ‌ها، جانوران سه سر (غیر از دیوهای درنده) که در جهنم می‌گردند و به اهل جهنم حمله‌ور می‌شوند. عذاب‌های محیطی، ربطی به گناهان خاص ندارد، بلکه جلوه شرایط عام محکومیت است که تمام روح‌هایی که گرفتار جهنم‌اند در آن مشترکند. (۱۹: ص ۱۰۶ـ۱۲۶).

ضابطهٔ مبنایی برای مجازات‌های دقیق، قانون «یک چشم در مقابل یک چشم و یک دندان در مقابل یک دندان» است. در این سیاحت‌هایی که در جهنم انجام شده، قانون کهن «lex talionis» (قانون انتقام) برای نظام قضایی آخرت انتخاب شده و تصور بر این است که مجازات محکومان به شیوه‌هایی است که مستقیماً با گناهانی که مرتکب شده‌اند مطابق است، اما تطابق این گونه مجازات‌ها با جرم مربوطه،گویای نوعی عدالت شاعرانه است. در سفرهای مکاشفه‌ای به جهنم نیز به مثل سفر دانته مجازات‌هایی تصور می‌شود که نه تنها در آن انتقام اعمال می‌شود، بلکه به گونه‌ای شاعرانه، ماهیت گناه شخص را نیز نشان می‌دهد. جهنم فقط مکانی برای مجازات نیست، بلکه همچنین محلی برای افشاگری است که در طی آن، حتی خفی‌ترین و سری‌ترین گناهان افشا می‌شوند. به ویژه گناهانی که از زبان سر می‌زند و یا گناهان مربوط به آمیزش نامشروع از جمله گناهان نهایی هستند که در عقوبت‌های جهنم افشا می‌شوند. قدرت خداوند برای داوری حتی در مورد گناهان پوشیده به نحوی خیال‌انگیز در عقوبت‌های اخروی به منصه ظهور درمی‌آید.

در مواردی بسیار تصور می‌شد که محکومان را در جهنم با آویزان کردن مکافات

می‌کنند. کسانی را که به مجازات محکوم شده‌اند از راه آن جزء از بدن که با آن مرتکب گناه شده‌اند آویزان می‌کنند. در دیدارهایی که از جهنم به عمل آمده، در باب گناهان جنسی شهوترانان گفته شده که مکافات آنان این گونه خواهد بود که از آلت تناسلی خویش آویزان شوند. کسانی را که با زبان مرتکب گناه شده‌اند، دروغ گفته‌اند، افترا زده‌اند، یا فحش داده‌اند، از زبان آویزان می‌کنند. زنان بی‌حیا را ممکن است در جهنم از موهایشان آویزان نمایند، دزدان و شایعه پراکن‌ها را ازگوش و به همین ترتیب (۱۹: ص ۶۸-۱۰۵). در عهد باستان، مجازات آویزان کردن افراد،صرفاً شیوه‌ای برای اعمال مکافات نبود، بلکه درس عبرتی[1] نیز برای دیگران بود در مورد خطرات این گونه جرم‌ها، و قدرت نظام سیاسی را هم به رخ می‌کشید. اعمال این مجازات در جهنم نیز همین کارکردها را دارد. به نمایش درآوردن بدن هم حقیقت گناه را آشکار می‌کند و هم حقانیت قدرت خداوند را.

دانته آن جا که نوشتهٔ حک شده بر درب جهنم را شرح می‌کند که «قدرت الوهی مرا ساخته است» همین برداشت از جهنم را منعکس می‌نماید (۳، ۵). لازم است در هر یک از طبقات جهنم، مجازات‌ها با جرم مربوطه تناسب داشته باشند و این از راه عدالتی شاعرانه و تخیّلی برآورده می‌شود. در جهنّم هر چه از یک مرحله به مرحله پایین‌تر رویم، از انبوه شهوترانانی که در چرخش و پیچ و تابند تا خائنان منجمد شده‌ای که در مرکز زمین (قعر جهنم) در یخ گرفتار آمده‌اند، تحرک گناهکاران کم‌تر و کم‌تر می‌شود. دانته در پایان کمدی الهی آن جا که به «عشقی که خورشید و دیگر ستارگان را به حرکت وا می‌دارد» نظاره می‌کند، سکون و بی‌تحرّکی جهنم را با سرچشمهٔ خدایی همهٔ حرکت‌ها در اوج آسمان مقابل می‌نهد. دانته بزرگ‌ترین مکافات جهنم را جدایی و حرمان ابدی محرومان از قدرت حُیات بخش عشق الوهی می‌داند که جهان را به حرکت در آورده است.

---

1. a public object lesson.

برزخ

دانته، به مرکز یخ زدهٔ زمین سفر می‌کند و از آن طرف زمین در دامنهٔ کوه برزخ بیرون می‌آید. دانته و ویرژیل شروع می‌کنند به بالا و به سمت آن کوه پرشکوهی که به آسمان‌ها راه دارد حرکت کنند. حالت یأس و ناامیدی محکومان به جهنّم از آنان دور شده و امید به بهشت که همهٔ ارواح گرفتار در برزخ در آن سهیمند، به آنان روی می‌کند. «برزخ قلمرو دومی است که در آن روح انسان مصفا و مطهّر گشته و برای صعود به آسمان آماده می‌شود».

قرار دادن برزخ روی یک کوه در جغرافیای اُخروی مسیحیت یک نوآوری بود و اولین بار دانته آن را طرح کرد. در سنت مسیحی تصوّر بر این بود که برزخ جهنّمی موقت است که جای آن در زیر زمین است و در آن جا مجازات‌ها ابدی نیستند، بلکه جنبه اصلاح و درمان دارند. اما از نظر دانته، برزخ از زمین بالاتر می‌رفت. وی آن را شروعی می‌دانست برای صعودی که پس از مرگ، ارواح مسیحیان را به آسمان خواهد برد. به هر حال لازم بود که آنان قبلاً پاک گردند.

دانته در خلال سفر به جهنم، یک مشاهده‌گر است. یک تماشاچی نسبتاً بی‌گناه که شکنجه و عذاب محکومان را مشاهده می‌نماید، اما در برزخ، دانته، مشارکت صریح‌تری در کل فرایند توبه دارد. از این جهت نیز مسافرت خیالی دانته به جهان دیگر تمرینی برای مرگ است. دانته توبه می‌کند و به مجازات تن می‌دهد و همان طور که از کوه برزخ بالا می‌رود، از گناهان پاک می‌شود و این مسافرت خیالی، تمرینی برای سفر مشابهی است که پس از مرگ در انتظار روح دانته خواهد بود.

توجه به سفر دانته از راه برزخ می‌تواند به خوانندگان مسیحی یاری رساند و آنان را برای مرگ آماده سازد. دانته عنوان می‌کند که لازمه عبور موفق از مراحل مرگ، وجدانی خالص است و آمادگی برای تصفیه و پاکی بیش‌تر، که از راه تحمل دردهایی که روح را برای ورود به بهشت شایسته می‌سازد فراهم می‌آید.

تزکیه

دانته یادآور می‌شود که ویرژیل مجبور بوده است صورت دانته را با شبنم صبحگاهی بشوید و قبل از آن که دانته بتواند از کوه برزخ صعود کند، هرگونه آثار گناه را از چهره‌اش پاک کند و بدین‌سان بر اهمیت تزکیه تأکید می‌کند. دانته و ویرژیل، پس از آن که برای رسیدن به کوه از رودخانه‌ای دیگر می‌گذرند، از دامنه‌های کم شیبی که بیرون دروازه‌های برزخ است و ارواح در آن جا منتظر ورودند، بالا می‌روند. ظاهراً برخی از ارواح مجبورند در بلاتکلیفی انتظار بکشند. اینان کسانی هستند که تکفیر شده‌اند، کسانی که خیلی دیر از گناهان خود توبه کرده‌اند یا مرگشان فرا رسیده اما آخرین تشریفات کلیسا در مورد آنها اعمال نشده است. این افراد در دامنه‌های پایینی کوه پرسه می‌زنند. قدیس لوسی،[1] دانته را در حالی که در حال انتظار به خواب رفته، به درب برزخ می‌برد.

نگهبان برزخ از دانته می‌خواهد که سه گامی را که به در منتهی می‌شود بپیماید. شاید این سه گام اشاره باشد به سه مرحله آداب توبه در آیین کاتولیک یعنی ندامت، اعتراف و اعمال تائبانه. اما دانته به جای این که به گناهان خویش اعتراف نماید از سر تواضع در مقابل دربانی که کلیدها را در اختیار دارد، زانو زده از او می‌خواهد که درب نجات را بگشاید. در دنیا این قدرت در اختیار کلیساست، اما در جهان دیگر در اختیار دربان برزخ است. اما دربان، قبل از آن که به دانته اجازه ورود به برزخ دهد، شمشیر برکشیده و به سرعت هفت بار حرف«p»را بر پیشانی دانته حک می‌کند. هر یک از این حروف علامت یک گناه است که دانته قبل از آن که بتواند با موفقیت از کوه برزخ صعود کند باید از آن پاک شود. دانته و ویرژیل به محض آن که صدای بسته شدن درب را از پشت سر شنیدند، صعود پیچ در پیچ خود را از راه باریک و پرشیب، به سمت اولین مرحله از برزخ شروع کردند.

---

1. lucy.

جغرافیای برزخ دانته، همانند جغرافیای جهنّم دارای هفت مرحله است که بر اساس مهم‌ترین فهرست گناهان قرون وسطی یا گناهان کبیره هفت‌گانه طراحی شده است، دانته سطوح مختلف برزخ را که در آن ارواح برای هر یک از این گناهان کبیره مجازات می‌شوند، به ترتیب ترسیم نموده است: کبر، حسد، غضب، تنبلی، حرص، شکمبارگی و شهوت. دانته توضیح می‌دهد که اینها از آن جهت گناهند که «عشقِ منحرف شده‌اند». منطق دانته در مورد میل و خواهش که منطق مسیحیت است، ایجاب می‌کند که عشق، تنها متوجه خداوند باشد. گناه، روح را از خداوند بیگانه می‌کند، چرا که خواسته‌های روح را منحرف کرده و آن را متوجه دنیا می‌نماید. غرور، حسد وخشم، عشق‌های کژ راهه‌اند؛ تنبلی و کسالت، عشق‌هایی ناتمامند، حرص، شکمبارگی و شهوت، عشق‌های افراطی‌اند. از این رو، این گناهان کبیره فقط سلسله‌ای از اعمال خاص نیستند، بلکه جلوه‌های منحرف امیال انسانی‌اند که روح را از خداوند جدا می‌نمایند.

نفوس را در مرحله‌ای عذاب می‌کنند که با گناهانی که فرد به آن مشغول بوده و در زمان زندگی، او را گمراه نموده متناسب باشد. مثلاً دانته، خود انتظار آن را دارد که پس از مرگ وی را مجبور خواهند کرد به اولین مرحله از برزخ برگردد تا از گناه غرور بیش‌تر پاک شود. وی حدس می‌زند که شاید لازم باشد پس از آن، مدتی را هم به خاطر گناه غضب در سومین منزل سپری کند، اما وی فکر نمی‌کند که مجبور باشد زمانی را هم در منزل دوم که نفوس را از گناه حسد پاک می‌کند سپری کند. به دیگر بیان، نفوس را برای تزکیه به منازل مناسب و مربوط می‌فرستند و آنان، همهٔ منازل لازم برای پاک شدن خود از گناهانی که مانع ورودشان به بهشت است، را از سر می‌گذارنند.

اما دانته در سفر رؤیایی خود، همهٔ این منازل را پشت سر می‌گذارد. متکبران را می‌بیند که بار سنگین سنگ‌هایی گران را بر دوش می‌کشند؛ حسودان را می‌بیند که چونان گدایانی کور نشسته‌اند، در حالی که چشمانشان را دوخته و بسته‌اند؛ اهل غضب در ابری از دود غلیظ غوطه ورند؛ تنبل‌ها را مدام می‌دوانند تا بر تنبلی و کسالت خود

پیروز شوند؛ حریصان را چنان بسته‌اند که رویشان به زمین باشد؛ شکمبارگان را گرسنگی می‌دهند در حالی که غذا در منظرو مرئای آنان قرار دارد. و شهوترانان را در لهیب شعله‌های آتشی پاک کننده می‌سوزانند.

این مجازات‌ها نیز مانند مجازات‌های جهنّم قصاص‌گونه‌اند و با جرمی که فرد به خاطر آن مجازات می‌شود تناسب دارند، اما روح‌های گرفتار در برزخ، مجازات‌های برزخ را مسرورانه می‌پذیرند و آن را از خودگذشتگی فدیه واری می‌دانند که گناهانشان را از بین خواهد برد و آنها رابرای ورود به بهشت آماده خواهد کرد. دانته را نیز در هر منزل پاک می‌نمودند. هنگامی که دانته از یک مرحله برزخ به مرحله دیگر وارد می‌شود، فرشته‌ای، یکی از حروف حک شده بر پیشانیش را پاک می‌کند. وبالاخره پس از آن که دانته از شعله‌های هفتمین مرحلهٔ برزخ گذشت، آخرین «p» هم از پیشانی‌اش پاک می‌شود.

هنگامی که دانته و ویرژیل به قله کوه برزخ می‌رسند، خود را در چمنزاری که پیرامون باغ عدن یا بهشت دنیوی قرار دارد می‌یابند. ویرژیل تصفیه شدن دانته را اعلام می‌دارد. وی اعلام می‌کند که «اراده‌ات آزاد، پا برجا وکامل باد»[1]. ویرژیل به دانته توضیح می‌دهد که من بیش از این نمی‌توانم راهنمای تو باشم و عازم بازگشت به مکان اختصاصی خود در لیمبو می‌شود. دانته از چمن‌زار منحرف شده به بیشه‌زاری می‌رود تا آن که به نهری می‌رسد، نوری راکه از بهشت دنیوی بلند است می‌بیند و آهنگ آن را می‌شنود. معشوقهٔ دانته **بئاتریس** در میان موکب فرشتگان پدیدار می‌شود تا راهنمایی دانته را جهت صعود به قلمروهای آسمانی به عهده گیرد. اما لازم است که دانته قبل از ترک کوه برزخ از دو رودخانهٔ دیگر نیز عبور کند. ابتدا او را از عرض رودخانه *لته* که رودخانهٔ مغفرت است عبور می‌دهند. دانته به جای آن که فقط از رودخانه عبور کند در آب غوطه‌ور می‌شود، طوری که از آن آب می‌نوشد. در نتیجه وی خاطرهٔ تمام خطاهای گذشتهٔ خود را فراموش

---

1. Free upright and whole is thy will.

می‌کند. این رودخانهٔ نسیان، تنها بخشش گناهان را سبب می‌شود. اینک امکان آن هست که مورد مغفرت قرار گیرند، چرا که قبلاً از برزخ عبور کرده‌اند. در مرحله دوم، دانته را به سوی رودخانه *ایونو*[1] می‌برند که رودخانه خاطرات خوشایند است. هنگامی که او از آب این رودخانه می‌نوشد، همهٔ اعمال نیک خود را به یاد می‌آورد. وی از این خاطرات جان می‌گیرد و تقویت می‌شود تا صعود خود را به آسمان آغاز کند.

اسطوره و شعائر

در تاریخ ادیان، بیش‌تر صور جاودانگی اسطوره‌ای با یک بستر عملی از شعائر مرتبط بوده است. همان گونه که یادآور شده‌ایم داستان برزخ، یک استثنا نیست.

نیایش برای مردگان. اول آن که ایمان به برزخ با آداب دعا و نیایش برای مردگان مرتبط بوده است. در کلیسای اولیه، شاید نیایش برای مردگان، تقلیدی از رسومات یهود بوده است. در زمان آشوب‌های سیاسی دومین قرن پیش از تاریخ مشترک که در طی آن، بسیاری از یهودیان از بین رفتند، یهودا مکابی[2] «برای آنان که مرده بودند، دعا کرده رهایی آنان را از گناهانشان خواستار شد»[3]. از این رو، دعا برای مردگان، صرفاً برای تسلی زندگان نبود، بلکه هدف، سود رساندن به اموات هم بود بدین شکل که آنان را از بار گناهانشان در جهان آخرت رها می‌ساخت.

در خلال چهار قرن اول میلادی، این دعاها، بخش مهمی از رسم و رسوم مسیحیان شد و به صورت آدابی درآمد که رابطهٔ میان زندگان و مردگان را برقرار می‌داشت. این آداب که نوعی جاودانگی فرهنگی بودند یاد و خاطره، متوفا را در قلوب و اذهان بازماندگان زنده نگاه می‌داشتند، همچنین گمان می‌شد آداب مسیحیان دربارهٔ اموات، در عمل یک نقش مثبت برای منزلت متوفا در جهان دیگر هم ایفا می‌کند.

1. Eunoe.
2. Judas Maccabaeus.
۳. نامه دوم مکابیان، باب ۱۲، آیات ۳۹ - ۴۵.

آگوستین متکلم و پیشوای کلیسا، تأثیر دعا برای اموات را به طور دقیق مشخص نمود. وی بر آن بود که در فاصله زمانی میان مرگ و رستاخیزِ همگانی، ارواح در انبارهایی پنهان زندگی می‌کنند و بسته به استحقاق یا عدم استحقاقی که در طول حیات کسب کرده‌اند، از آسودگی و یا سختی برخوردار می‌شوند. هر چند این خداوند است که بر طبق عدالتش، وضعیت ارواح را مشخص می‌سازد با این همه، زندگان ممکن است مردگان را شفاعت کرده و رحمت خداوندی را برایشان طلب کنند. رحمت خداوند برای افراد متوفا را می‌توان از راه دعا،آیین‌های عشای ربانی و یا صدقاتی که به نام و نیّت متوفا پرداخت می‌شود، طلب نمود.

ولی آگوستین تأکید داشت که این آدابی که برای اموات برگزار می‌شود تمام روح‌هایی را که از این دنیا رفته‌اند، مدد نمی‌کند. تنها ارواحی می‌توانند انتظار بهره‌مند شدن از این دعاها را داشته باشند که غسل تعمید یافته و به خاطر زندگی نسبتاً مطلوب خود، استحقاق لطف خدا را داشته باشند. مطابق نظر آگوستین، آنها که کاملاً خوبند، نیازمند کمک نیستند و آنها که کاملاً بدند، لیاقت دریافت کمک را ندارند. از این رو، آدابی که برای اموات برگزار می‌شود، ممکن است در آخرت وضعیت مسیحیان تعمید یافته‌ای را بهبود بخشد که زندگی آنان، آمیزه‌ای از خوبی و بدی بوده است. روح‌هایی که خیرشان بر شرشان غلبه داشته باشد، ممکن است گناهانشان به طور کامل بخشوده شود، آنها که شرشان بر خیرشان غلبه داشته، ممکن است مشمول لطفی شوند که آگوستین آن را «عذاب قابل تحمل‌تر» می‌نامد (۲۶). به مناسبت، مهم است به یاد داشته باشیم که در تاریخ بشریت، اکثریت ارواح تعمید نایافته‌اند و به نحو گریزناپذیر در آن اعماقی گرفتار آمده‌اند که دعاها ویا دیگر وساطت‌های زندگان را به آن دسترس نیست؛ از این رو، در تفکر آگوستین، تمایز قاطع میان نجات یافتگان و معذبین، حکّ و اصلاح شده و به درجات متفاوت پاداش‌ها و عقاب‌های اخروی مبدل شده است. آگوستین هر چند به صراحت، آموزه‌ای را دربارهٔ برزخ ساخته و پرداخته نمی‌کند؛ با این همه، یک

جایگاه میانی را در آخرت ترسیم می‌نماید که در تصویرپردازی مسیحیت تبدیل به عالم برزخ می‌شود.

توبه. تبدیل مرحله میانی، به مکانی به نام برزخ، مستلزم شعائر دیگری به نام شعائر توبه بود. کلمنت اسکندرانی[1] (متوفای ۲۱۵ م) پیشوای کلیسا در قرن دوم، وضعیت مسیحیانی را که در بستر مرگ از گناهان خود توبه می‌نمایند، مورد ملاحظه قرار داده است. به آنان که به گناهان خویش اعتراف کرده، اما وقت آن را نداشته‌اند که با انجام اعمال خیر آن را جبران نمایند، در آخرت فرصت داده می‌شود تا توبه کنند. کلمنت اولین متکلم مسیحی است که میان دو نوع از مجازات پس از مرگ تمایز قائل می‌شود: مجازات تنبیهی و مجازات تربیتی. مجازات‌هایی که جنبه تنبیه دارد، تلافی محض است و به افراد شرور اصلاح‌ناپذیر اختصاص دارد. اما ارواحی که قابلیت اصلاح دارند، ممکن است با تنبیه‌های تربیتی اصلاح شوند. مصائب این ارواح در جهان دیگر، نوعی تربیت درمانگرانه است.

از نظر کلمنت، در هر دو نوع عقاب، روح را با آتش عذاب می‌کنند. آتش تنبیه‌گر، ارواح شرور را می‌بلعد و از میان می‌برد، اما آتش اصلاحگر ارواح را پالایش، تصفیه و تطهیر می‌نماید. همچنان که آتشی که شهدا را به وسیله آن می‌سوزاندند، آنان را از گناه پاک می‌کرد. به هر حال برای این که روحی بتواند در جهان دیگر، مجازات‌های تربیتی و تصفیه‌گر را از سربگذارند، توبه از گناهان در این جهان امری لازم است.

با گسترش شعائر توبه، متکلمین کاتولیک حکم کردند که مجازات‌های پاک کننده تنها می‌تواند گناهان صغیره و قابل گذشت را جبران کند. پاپ گریگوری اعظم[2] (حدود ۵۴۰-۶۰۴) گناهان صغیره را عبارت دانست از وراجی دائمی، افراط درخنده و دلبستگی به ثروت خصوصی. از نظر گریگوری، ارواح را در حالی که در طبقات علیای جهنم، منتظر قضاوت نهایی هستند، با آتش پاک کننده از این گناهان صغیره پالایش می‌کنند.

1. Clement of Alexandria

2. Pope gregory the great

گناهان جدی‌تر ـ که گناهان عمده، کبیره و یا مهلک خوانده می‌شوند ـ با آتش‌های پاک‌کنندهٔ پس از مرگ از بین نمی‌روند. در تأملات کاتولیکی در باب منزلت و شأن حقوقی روح پس از مرگ، این تمایز میان گناهان صغیره و کبیره ادامه یافت. در اندیشه مسیحی هم گناه مانند کرمه در تفکر هندویی و آیین بودایی استمرار حقوقی یک شخص را در زندگانی پس از مرگ تعیین می‌کرد. انسان هم از هویت جمعی برخوردار است و هم فردی. گناه اولیه آدم و حوا جرم مشترکی بود که از آن یک هویت جمعی انسانی شکل گرفت. پولس[1] تأکید می‌کند که «همه در آدم مرتکب گناه شدند». آگوستین[2] نتیجه می‌گیرد که گناه اولیه به وضعیت فعلی انسان که توده‌ای است تباه و دستخوش هبوط انجامیده است. از این دیدگاه، انسان‌ها به عنوان بخشی از آن گناه متراکم زندگی کرده و می‌میرند. اما هویت فردی را مسؤولیت مستمر اعمالی که شخص در طول حیات انجام داده تعیین می‌نماید. این اعمال ممکن است فضایلی عظیم به بار آورند، همانند اعمال ایثارگرانه عیسی و شهدا. اما این احتمال که این اعمال به رذیلت گناه کبیره یا صغیره بینجامند بیش‌تر بود. یک انسان، مطابق تعریف با تعابیر حقوقی، یک گناه‌کار محسوب می‌شد.

آداب و رسوم مسیحی با هویت حقوقی انسان هماهنگ شده بود. غسل تعمید، گناه اولیه را می‌شست؛ آیین توبه گناهان صغیره‌ای را از بین می‌برد که استحقاق عذاب مطلق نداشتند. کسانی که غسل تعمید یافته بودند، امکان داشت که توبه را پس از مرگ ادامه دهند. از آن جا که باز این مسؤولیت حقوقی اعمال بود که هویت شخص را پس از مرگ تعیین می‌کرد، نفوس می‌توانستند انتظار داشته باشند که اگر بناست امیدی به بازخرید گناهان باشد، در حیات دیگر مجازات شوند. دعا و نیایش زندگان ممکن است به مردگان کمک رساند، اما آنان برای نجات خود بایستی دردهای استغفار را تحمل کنند.

1. Pauls

2. Augustine

تدفین فردی

علاوه بر آداب دعا و توبه، آداب سومی نیز با بسط و توسعهٔ آموزهٔ برزخ در تفکر مسیحی مرتبط شد و آن تدفین فردی اموات بود. در مراسم دفن رومیان باستان، هر فردی ـ چه زن و چه مرد ـ در جایگاه خاص خودش دفن می‌شد و روی قبر، کتیبه‌ای حک می‌کردند. در این کتیبه، صفات و نسبت‌های شخص بیان می‌شد و هر شخص را به عنوان یک فرد واحد از دیگران جدا می‌نمود. از قرن پنجم، مسیحیان رسم تدفین فردی را که علامت آن کتیبه‌های روی قبر بود، متوقف کرده بودند. مسیحیان به طور گمنام و نزدیک شهدا و در زمرهٔ متدینان به خاک سپرده می‌شدند، تا مجموعاً منتظر رستاخیز اموات باشند.

تنها از قرن سیزدهم به بعد بود که مسیحیان به رسم حک مشخّصاتِ میت روی قبر شخصی او بازگشتند.(۲۷) این رسم که ابتدا به خانواده شاهی اختصاص داشت، به تدریج گسترش یافت و در آدابِ فوت مسیحیان به یک ضابطه تبدیل شد. کتیبه، نام متوفا، تاریخ و محل دفن را در برداشت. این قبرهای انفرادی را با تصاویر حک شده بر سنگ و علائم و نشانه‌های مرگ و به کارگیری فنون تدفین تزیین می‌نمودند که یاد و خاطره متوفا را به عنوان یک شخصِ واحد، زنده نگاه می‌داشت.

هنر چگونه مردن در قرون میانه

احیای تدفین فردی با تحول فراگیر در نگرش‌های مربوط به مرگ و فناپذیری همراه بود. شعائر دینی دیگری سربرآورد که نشانهٔ این تحول بود، این شعائر شیوهٔ مسیحی چگونه مردن در قرون وسطی است. همان‌گونه که در فصل یک شرح شد، شعائر «ars moriend» مسیحی‌ها، یک شعائر رسمی بود که طی آن میت، وجدانی روشن را برای عبور از مرحله مرگ تحصیل می‌کرد. بستگان، دوستان و همسایگان بر بالین محتضر گرد می‌آمدند. کشیش‌ها، آخرین اعتراف‌های میت به گناهان را می‌شنیدند و برای محتضر

قبل از ترک این دنیا، آخرین تشریفات مقدس کلیسا برگزار می‌شد.

در فهم مسیحیان قرون وسطی، از هنر چگونه مردن، بستر مرگ محلی شد برای قضاوت شخصی در مورد اموات. در تصویرپردازی‌های قرون میانه از صحنه‌های مرگ، معمولاً میت چنان تصویر شده که گویا میان دو گزینه مخیّر است ـ و سمبل این انتخاب عیسی، مریم و فرشتگان در یک طرف و شیطان با اعوان و انصارش در طرف دیگرند ـ گویا سرنوشت شخص در لحظه مرگ تعیین خواهد شد. قضاوت در باب اموات را که بناست در آخر الزمان صورت گیرد به یک معنی به زمان حال، به بستر مرگ و لحظه فوت آورده‌اند. در فن چگونه مردن، آخرین اعتراف به گناه، ضمیر شخص را برای ورود به جهان دیگر آماده می‌سازد، ولی لازم است که شخص در عالم برزخ بیش‌تر توبه کند.

کاتولیکها و پروتستان‌ها

با گسترش اندیشه مسیحی، به تدریج آموزهٔ برزخ شکل گرفت. این آموزه از آدابِ دعا برای اموات و آیین توبه سر برآورده و تحت تأثیر فنون چگونه مردن که به نحوی روز افزون، فردی می‌شد و به تأثیر از شعائر مرگ در قرن سیزدهم، به شکلی درآمد که دانته آن را توصیف نموده است.(۲۴) انتظار رستاخیر جمعی و قضاوت دربارهٔ اموات در مقابل اضطراب خاطر در مقابل سرنوشت فوری افراد پس از مرگ، اهمیتش کاهش یافت. بیش‌تر مسیحیان تعمید یافته می‌توانستند انتظار آن را داشته باشند که در عالم برزخ و قبل از این که برای ورود به بهشت آماده شوند، پاک گردند. ورود به بهشت می‌تواند قبل از رستاخیز اتفاق افتد. فی المثل دانته شرح می‌دهد که چگونه هرگاه روحی جریان پاک شدن خود را کامل کرده و برای صعود به بهشت آماده می‌شود، کوه برزخ چنان به لرزه و حرکت می‌افتد که گویا زلزله شده است. اما ظاهراً این زمین لرزه‌ها به ندرت اتفاق می‌افتد. بیش‌ترین افراد در برزخ باید انتظار آن را داشته باشند که دورانی از مصائب تربیتی را تحمل کنند که مدت زمانی بس طولانی ادامه دارد.

ولی امکان دارد که مدت محکومیت نفوس در برزخ کاهش یابد. کلیسا می‌تواند مداخله کرده و هدیه‌ای خاص را (که بخشودگی از مجازات است) اهدا کند. هدیهٔ بخشودگی را عفو می‌نامند. عفو، ابتدا برای رهایی مسیحیان از انجام اعمال تائبانه، مجازات، قسم و یا عهود در این دنیا اعمال می‌شد، اما در نهایت آن را بخشودگی از گناه در عالم برزخ دانستند. عفو ابتدا در مورد مبارزان صلیبی که طی اردوهای نظامی به زمین مقدسه اعزام می‌شدند، اعمال می‌گشت، اما بعداً در خلال سال ۱۳۰۰ سال شادی[1] گسترشی بیش‌تر یافت. در خلال آن سال هر کس که برای زیارت به رم و اماکن مقدسهٔ آن می‌رفت، بخشودگی کامل از مجازات‌های برزخ را نصیب می‌برد. هدیه‌هایی مشابه در خلال سال‌های ویژه بعد به عمل آمد که هرپنجاه سال یک بار اعلام می‌شد. تا قرن پانزدهم، قلمرو و عفو گسترشی بیش‌تر یافت و همهٔ جمعیت را در سطح اروپای مسیحی فراگرفت.

تئوری عفو مبتنی بر این رأی است که کلیدهای خزانهٔ شایستگی که مسیح و قدیسان آن را ساخته‌اند، در اختیار کلیساست. کلیسا به خاطر از خودگذشتگی‌های مسیح، قدیسان، و شهدا خزانه‌ای نامحدود از شایستگی را به ارث برده است. هر چند این خزانهٔ شایستگی، به کل کلیسا تعلق دارد، اما پاپ و نمایندگان منتخب او می‌توانستند آن را به نفع انسان‌ها به کار گیرند. از راه عشای ربانی و دیگر مراسمِ کلیسا، شایستگی از این خزانهٔ نامحدود به مردم عادی هم گسترش می‌یافت، اما در اوقاتی هم که پاپ، بخشودگی‌های خاصی را اعلام می‌داشت که افراد را از مجازات‌های مربوط به گناهانشان وا می‌رهاند، همان شایستگی را توزیع می‌کرد. احتمال هست که این بخشودگی، لکّه گناه را پاک نکند، اما شخص را از عقاب‌های دنیوی و اُخروی رها خواهد ساخت.

از این رو، عفوهای اخروی جزئی از سیستم محاسبه کیهانی بودند که کلیسا اعمال

---

1. jubilee year.

می‌کرد. شاید افراد در طی حیات کسب شایستگی کرده باشند، اما اگر ضوابط مطلقه خیر معیار باشد، احتمال بیش‌تر آن است که آنان به شکل گناهکار، مدیون و بدهکار جان دهند. مسیحیانی که غسل تعمید یافته و پشیمان گشته‌اند، بدهی و دینشان از راه دردهایی که در برزخ متحمل خواهند شد پرداخت می‌شود، ولی ممکن است حساب‌های متوفا را از خزانه نامحدود شایستگی که مدیریت و توزیع آن به عهدهٔ کلیساست پرداخت کنند. کلیسا با اعطای عفو و بخشودگی اعلام می‌دارد: «من تو را در شایستگی تمام کلیسا شریک می‌گردانم.» با دریافت بخشودگی، رنج و عذاب روح در برزخ کاهش خواهد یافت.

ممکن است در برخی موارد، پرداخت کامل باشد. در بخشودگی تام، بخشش کامل از عذاب‌ها در برزخ مژده داده می‌شود، از آن جا که زندگان می‌توانند برای مردگان، بخشودگی کسب کنند، سیستم بخشودگی، رابطه‌ای را میان این جهان و جهان دیگر برقرار می‌دارد. طلب بخشودگی برای افراد متوفا، نشانگر دلواپسی مسیحیان قرون وسطی نسبت به رنج و دردهای ارواح در برزخ است.

توماس آکویناس، وقتی نظریهٔ آمرزش از گناه را تدوین می‌کرد، نگران بود که نکند کلیسا با صدور بخشش‌های سرسری و بی‌تمییز و یا با فروش بخشش برای کسب منفعت، از ین کار سوء استفاده کند. اگر کلیسا در ماجرای تجاری فروش آمرزش اُخروی داخل می‌شد، امکان داشت سیستم بازخواست مذهبی، به سهولت آلوده به مادیات شود. از لحاظ نظری، آمرزش‌ها، هدایایی هستند که از خزانه شایستگی، که مالکش کل کلیساست، به رایگان توزیع می‌شوند. اما پاپ‌های قرون وسطی که مدیریت این خزانه را عهده‌دار بودند، مکرر اعطای این بخشودگی‌ها را با منافع مالی کلیسا پیوند زدند. آنها از اعطای این بخشودگی‌ها، جهت تهیه پول برای جنگ‌ها، طرح‌های ساختمانی و سازمان‌های خیریه استفاده می‌کردند.

دانته آنچه را سوءاستفاده از سیستم آمرزش به حساب می‌آورد، مورد حمله قرار

می‌دهد، این سوءاستفاده وقتی رخ می‌دهد که این آمرزش‌ها به خاطر تأمین اهداف مالی صورت گیرد، (سرود ۲۹، ابیات ۲۶ـ۱۱۸). دویست سال بعد، سوء استفاده‌های آشکار از نظام آمرزش، یکی از عوامل جدایی پروتستان‌ها از کلیسای کاتولیک شد که آغازگر آن مارتین لوتر بود.

از نظر اصلاحگران پروتستان در قرن شانزدهم، فروشندگان آمرزش مردم را با فروش‌های گزافِ سهام [بهشت] می‌فریفتند: «با صدای هر سکه‌ای که به صندوق انداخته می‌شود، روحی از برزخ وا می‌رهد.» یکی از فروشندگان آمرزش متهم شد که وعده داده، حتی اگر مردی مریم باکره را بد سیرت کرده باشد، می‌تواند آمرزش از عذاب در برزخ رابه دست آورد.

مارتین لوتر مصلح (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶) از کلیسا گسست و این نظام بازخواست نمادین را رد کرده و اعلام نمود که هیچ یک از حرف‌های مربوط به بدهی و دین، استحقاق و عدم استحقاق، ربطی به رستگاری ندارند. از نظر لوتر، خداوند تنها بر مبنای موهبت لطف که رایگان است و به استحقاق افراد مربوط نیست، ارواح را نجات می‌دهد. هیچ گونه آداب و شعائری نمی‌تواند استحقاق شخص را افزایش داده و یا خداوند را تحت تأثیر قرار دهد. چون همه انسان‌ها مطابق تعریف، گناهکارند و مستحق عذاب، اما لوتر امید داشت که خداوند از خود لطف و رحمت نشان دهد و برخی را از این عذابی که همه مستحقّ آنند نجات دهد. از این رو، لوتر با آمرزش و همهٔ دیگر تماس‌های شعائری میان زندگان و مردگان مخالفت نمود. در نتیجه در اندیشه پروتستان، برزخ به عنوان یکی از گزینه‌های محتمل در آخرت حذف شد. در آخرت، نفوس یا در بهشتند و یا در جهنم. هیچ مرحله میانی برای تاوان در آخرت قابل قبول نیست، چرا که در اندیشه لوتر، هیچ گونه تاوان قابل تصوری نمی‌توانست با استحقاق رستگاری برابری کند.

با حذف برزخ، اندیشه پروتستانتیزم دربارهٔ مرگ و آخرت به سوی جدایی مطلق میان بهشت و جهنم گرائید. اضافه بر آن، اهمیت این محل‌های اخروی ثواب و عقاب نسبت

به انتظار رستاخیز اموات و قضاوت نهایی، کاهش یافت. ژان کالوَن، اصلاحگر قرن شانزدهم استدلال کرد: این گونه نیست که نفوس، پس از مرگ تا بر پایی رستاخیز به خواب روند، بلکه آنان را در محل‌های آسایش و یا عذاب گرد می‌آورند و آن جا آگاه و هوشیارند «نفوس مؤمنان را پس از آن که دورهٔ گرفتاری و زحمت خود را سپری کردند، در محل استراحت و آسایش جمع می‌آورند که با شادی به ثمر رسیدن عزت موعود خود را انتظار کشند، و همهٔ امور معلق می‌ماند تا آن که عیسی مسیح به عنوان منجی ظهور نماید.

اما گناهکاران را مانند مجرمان زنجیر می‌کنند تا آن گاه که آنان را به سوی عذابی که در انتظارشان می‌باشد بکشند. پس از قضاوت آخر، محکومان، انتقام غیر قابل تصور خداوند را تحمل خواهند نمود. کالون نتیجه می‌گیرد «از آن جا که هول و وحشت انتقامی که خداوند از کافران می‌کشد، در قالب عبارات نمی‌گنجد، لذا عذاب‌هایی را که آنان به تحملش مجبورند، با امور مادی برای ما به رمز کشیده‌اند، یعنی باتاریکی، اشک و آه، دندان به هم ساییدن، با آتش همواره ماندگار و کرم‌هایی که بی‌وقفه، قلب آنان را می‌جوند (۱۰: ث ۱۳۲). آتش جهنم، گو این که ممکن است آتش طبیعی نباشد، اما می‌تواند در مقایسه با آتش طبیعی، تأثیراتی بس رنج‌آورتر بر معذبین در جهنم داشته باشد.

عقیدهٔ برزخ به کاتولیک‌ها اجازه می‌داد آخرت را فرآیندی مستمر از نجات بدانند. هر روحی با پشت سر گذاشتن دوران تطهیر در برزخ، تعداد نجات یافتگان در بهشت را می‌افزود، ولی پروتستان‌ها تصور می‌کردند که بهشت، مجموعه نسبتاً محدود برگزیدگان را در برمی گیرد. در اندیشه پروتستان، در لحظه مرگ، لزوماً ماجرای زندگی هم برای درستکاران و هم برای بدکاران پایان می‌پذیرد. در لحظه مرگ مقدر می‌شد که سرنوشت آنان فقط در رستاخیز و قضاوت آخرین بطور محتوم پایان یابد. پروتستان‌ها قبول ندارند که ماجرای حیات پس از مرگ هم ادامه یابد، و فرصت‌های جدیدی برای توبه از گناهان

و یا پاکی از راه مجازات‌های تربیتی و اصلاحگرانه فراهم آید. پروتستان‌ها، برزخ را حذف کرده و پاداش در بهشت و مجازات در جهنم را جدایی مطلق میان نجات یافتگان و محکومان به عذاب می‌دانند. از این رو، در تفکر پروتستان‌ها، دیگر برزخ کارکردی را که برای دانته و سنت کاتولیکی داشت ـ پلکانی به سمت بهشت ـ از دست می‌دهد.

بهشت

در سیر و سفر خیالی دانته در عوالم اخروی مسیحیت، پیشرفت روح بر حسب حرکت به رمز درمی آید. بی‌حرکتی و انجمادِ یخ، نمادی است از قعر جهنم که نازل‌ترین سطح پیشرفت روح است، امابا صعود دانته از کوه برزخ و عبور تدریجی وی از هفت مرحلهٔ تطهیر، تمامیت ارادهٔ او[1] به حال اول باز می‌گردد. دانته از قلهٔ کوه برزخ، به قلمروهایِ بهشت پر می‌کشد. روح دانته، آزاد از کشش نزولی گناه و با آزادی پرواز به حرکت در می‌آید. جهنم، جایگاه سکون و بی‌حرکتی است، اما بهشت جای آزادی کامل برای تحرک.

اما مهم‌تر از همه این نکته است که تکاپوی روح دانته، با اراده خداوند که افلاک را به چرخش واداشته همگام و هماهنگ است. آخرین فصل کمدی الهی با این فراز آغاز می‌شود: سپاس مرخدایی را که هر آنچه را در جهان است به حرکت درمی آورد و در یک جای بیش‌تر و دیگر جای کم‌تر می‌تابد (سرود اول، ابیات ۳ـ۱). کتاب، این گونه پایان می‌یابد که دانته، نور جاودانه خداوند را در آسمان آخر می‌نگرد؛ جایی که این نور با بیش‌ترین تشعشع و درخشش نمایان می‌شود. دانته نتیجه می‌گیرد که در این نقطه، حرکت‌های قلبش با خواست، نور و عشق الهی که آسمان‌ها را به چرخش واداشته، هماهنگ است. گناه را چونان عشق راه گم کرده می‌داند و نجاتِ در بهشت را با عشق راه یافته و با قلبی که کاملاً با تپش‌های عشقی الهی که جهان را به حرکت واداشته هم

1. Wholeness of his Will

نواست، به رمز می‌کشد.

دانته به پیروی از هیئت بطلمیوسی، زمین را مرکز ثابت جهان تصویر می‌کند. خورشید، ماه و پنج سیاره مشهود در دوایری هم مرکز به گرد زمین می‌چرخند. دانته، بهشت را در آن سپهرهای فلکی قرار می‌دهد که برگرد زمین حلقه زده‌اند. هر یک از افلاکِ آسمانی هفت‌گانه دارای سپهری است که ارواح نجات‌یافتگان پس از مرگ در آن زندگی می‌کنند. ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل، دوایر فلکی را در قلمرو آسمان نشان می‌دهند. دانته با پرواز و بالا رفتن از زمین در هر یک از این سپهرهای آسمانی سیر کرد. گفته‌اند کمدی الهی داستان اشباح است، چراکه دانته در طی آن با ارواح مرده‌ها برخورد کرده آنها رامی‌بیند و با آنها صحبت می‌کند، در عین حال، آن را داستان پرواز فضایی هم دانسته‌اند، چراکه وی اوج گرفته از جو زمین خارج می‌شود و از راه سپهرهای فلکی به ستارگان سفر می‌کند.

درست همان گونه که هفت مرحلهٔ برزخ، نشانگر هفت نوع رذیلت است، هر یک از سپهرهای فلکی هفتگانه با یکی از فضایل: ایمان، خدمت، عشق، خرد، شجاعت، عدالت و خویشتن‌داری در پیوند است. بالاتر از کرات هفتگانه، سه درجه آسمانی دیگر هست که دانته را به اوج می‌رسانند. در هشتمین درجه آسمان، مجموعه ثوابت منطقة البروج قرار دارند که سپهری آسمانی را تشکیل می‌دهند و فلاح یافتگان کلیسا[1] مقیم آنند. نهمین مرحلهٔ سماوی سپهر محرک اول[2] است.

دانته می‌گوید: این فلک، فلکی است که دیگر افلاک را به حرکت وامی دارد. وی فرشتگان را در نهمین فلک یافت. در پایان، دانته به فلک دهم بهشت وارد شد که فلک اقصی است و فوق سیارات و ستارگان و فراتر از مرز مکان و زمان است. در فلک اقصی خداوند در تثلیث پدر، پسر و روح القدس، ظهوری جاودانه دارد و مریم باکره و فرشتگان و قدیسان، به پاداش ازلی خود که شهود و دیدارِ خداوند است، دست یافته‌اند.

---

1. church Triumphant.
2. primum mebile.

دانته در ابیات پایانی کمدی الهی، عروج خود به این رؤیت زیبا و دلنشین را به شـرح می‌کشد.

عروج

بئاتریس، آن‌گاه که هنوز روی قله برزخ قرار داشت، مستقیماً به خورشید خیره شد. دانته متوجه شد که او تنها لحظه‌ای کوتاه می‌تواند نگریستن مستقیم به خورشید را تحمل کند. به ناگهان آسمان‌ها روشن‌تر از قبل شدند، گویا خورشیدی دیگر در آسمان ظاهر گشته بود. بئاتریس باز هم به آن نور خیره کننده، خیره ماند؛ اما دانته تنها می‌توانست ببیند که آن نور در چشمان بئاتریس بازتاب یافته است. دانته، هنگامی که به چشـمان بـئاتریس نگریست، منقلب شد: «فرا رفتن از مرز بشریت» (سرود اول، بیت ۷۰). دانته که صداهایی تازه شنیده و در نوری عظیم محصور شده بود، از زمین بلند می‌شود. دانته و بئاتریس، در احاطه نور و صدای افلاک آسمانی، به اولین مرحلهٔ سماوی عروج کردند.

انتقال دانته به بهشت با ورود به نور و صدا به رمز کشیده می‌شود، همان‌گونه که لحظه مرگ در کتاب مردگان تبّتی این چنین بود، در اندیشه قرون میانه، گمان بر این بـود کـه افلاک، هماهنگ و همنوا می‌چرخند و هر یک از این اجرام نورانی صدای خاص خود را دارند. تعبیر «نغمه درخشان» سپهرهای آسمانی، نور و صدا را در نمادی واحـد جـمع می‌کند و این تصویرپردازی با اهمیتِ قرونِ وسطی از جاودانگی است.

نغمهٔ افلاک به طور شاخص در یک متن رومی باستانی که نوشته سیسرون[1] است، چهره می‌نماید. نام این کتاب که یکی از منابع الهام دانته برای عروج به آسـمان است، رؤیای سی پیو[2] است. سیسرون، رؤیای ژنـرال رومـی سـی پـیو آفـریقایی[3] را تـعریف می‌کند که طی آن این ژنرال به افلاک سماوی صعود می‌کند و صدا و نورشان را می‌نگرد.

---

1. Cicero
2. the Dream of Scipio
3. Scipio Africanus

دانته به پیروی از این الگو، سفر خود به آسمان‌ها را ورود به فروغ و آوای افلاک آسمانی می‌داند.

دانته به آسمان عروج می‌کند و به ترتیب با عبور از این افلاک از مرزهای بشری آن‌سوتر می‌رود. در طول راه در هر یک از این قلمروهای آسمانی بهشتیان نکات و دقایق زیادی از تعالیم مسیحیّت را به وی می‌آموزند. هنگامی که او به هشتمین آسمان می‌رسد که سپهر فلاح یافتگان کلیساست او را آزمایش می‌کنند تا دریابند که فهم و برداشتش از سه فضیلت مسیحیّت یعنی ایمان، امید و عشق چیست. قدیس پیتر[1] ایمان دانته را می‌آزماید، قدیس جیمز[2] امید و قدیس جان [3] عشق را. دانته که نور قدیس جان چشمانش را خیره کرده بطور موقّت کور می‌شود. دانته در این کوری فهمی کافی از عشق الوهی نشان می‌دهد و از امتحان موفق خارج شده از معاشرت با جمع قدیسان متلذذ می‌شود.

وقتی دانته دوباره به بئاتریس ملحق می‌شود چشمانش با نگریستن به چشمان او شفا می‌یابد. هنگامی که دانته به چشمان بئاتریس می‌نگرد نقطه‌ای بینهایت کوچک از نور را مشاهده می‌کند که در چشمان او بازتاب یافته است. دانته به آن سو می‌چرخد و نوری کوچک و یکپارچه را مشاهده می‌کند که نه حلقه بر گرد آن قرار دارد. بئاتریس شرح می‌دهد که او نور ذات خداوند را می‌بیند که نه صف فرشتگان آن را احاطه کرده‌اند، فرشتگانی که آسمان و زمین برای وجود خود به آنان تکیه دارند. دانته و بئاتریس با گذشتن از هشتمین مرحله بهشت که موطن فرشتگان بود به فلک اقصی، مقصد نهایی خود عروج نمودند. دانته با ورود به آسمان اعلی، از آخرین رودخانه هم گذشت، شطی از نور که در آن چشمانش را شست. بلافاصله دانته با رؤیت گل آسمانی، فرشتگان را مشاهده کرد و نفوس بهشتیان مقیم بهشت را.

1. Saint Peter
2. Saint James
3. Saint John

چنان می‌نمود که گویا بهشتیان دارای جسم‌اند، و در مقابل چشمان دانته به شکل و سیمای انسان ظاهر می‌شدند. آنان به شکلی ظاهر می‌شدند که در رستاخیز هم همانگونه ظاهر خواهند شد. باری بهشتیان در این مدت /قبل از رستاخیز/ از لذّت سرشار بهشت سرشار بودند. نفوس بهشتیان در آسمان اعلی، در بیش از هزار صف بر تخت‌هایی نشسته بودند. این صفوف به گونه‌ای آرایش یافته بود که گویا گلبرگهایی هستند از گلی پرشکوه به سفیدی برف. فرشتگان چونان زنبورهایی به درون این گل آسمانی رفت و آمد داشتند و به خدمت گروه بهشتیان کمر بسته بودند. بر لبه‌ای از این گل، مریم باکره نشسته و فرشتگانی بی‌شمار در محضرش بودند.

بئاتریس توجه دانته را به این جمع بی‌شمار جلب کرده و می‌گوید: بنگر که صندلی‌ها چنان پرشده‌اند که تنها نفوسی اندک غایب‌اند. (سرود سی‌ام، ابیات ۳۲-۱۳۱) دانته در کان ویو[1] کتابی که قبلاً نوشته بود اظهار داشته که معتقد است «ما اینک در آخرالزّمان جهان قرار داریم.» بئاتریس با اشاره به این امر که ظهور مجدد عیسی مسیح و بر پایی رستاخیز، هنگامی واقع خواهد شد که تمام تخت‌های آسمانی پر شوند، به دانته می‌گوید پایان جهان نزدیک خواهد بود.

هنگامی که بئاتریس در آن گل آسمان، صندلی خود را اشغال می‌نماید، دانته از موهبت دیدن خداوند برخوردار می‌گردد. وی در این دیدار آخرین، نور خالص خداوند را مشاهده می‌کند. ذات نورانی[2] تثلیث مسیحی، چونان سه حلقه نور ظاهر می‌شود. دانته گوشزد می‌کند که کلمات قادر نیست آنچه را او دیده به توصیف کشد؛ با این وجود می‌نویسد: «در بستری روشن و ژرف از ستیغ نور، سه حلقه هم اندازه با سه رنگ بر من پدیدار گشت و چنان می‌نمود که یکی از آنان باز نمود دیگری است، چون رنگین کمان که رنگین کمانی دیگر را نمایان کند و سومی چون آتشی است که آن هر دو آنرا بدمند». دانته می‌گوید تثلیث، توده‌ای رنگین‌کمانی از نور است، و با این گفته، تجارب اخروی

1. Convivio.
2. luminous essence.

وعده داده شده در کتاب مردگان تبّتی را در خاطر تجدید می‌کند. به دانته این فرصت را می‌دهند که از راه سرسپردگی عاشقانه[1] با نور رنگین کمانی صورت الهی درهم آمیزد.

دانته آن نور را عشق محض که آغاز و پایان همهٔ خواسته‌های انسانی است می‌داند. دانته قبلاً گفته بود هر چیز دیگری که عشق را در قلب انسان شعله‌ور سازد، تنها نشانه فهمی غلط از آن نور الهی است که از راه متعلقات امیال درخشیده است (سرود پنجم، ابیات ۱۰-۱۲). او هفت گناه مرگبار را عشق راه گم کرده دانست. به‌هر حال از چشم انداز بهشتیِ دانته، هر عشقی که به کسی جز خدا متوجه باشد، عشقی راه گم کرده است. هر عشقی به جز عشق به خدا در فهم و پی‌گیری ردّ نور به سمت سرچشمه آن، دچار اشتباه شده است.

دانته، همه عشق‌ها و همه خواسته‌ها را نشانه و اثری از نور خدا دانست و قلب خود را به سمت خاستگاه همه عشق‌ها و غایت و مقصد تمام خواسته‌ها گرداند. دانته در نقطه اوج سفر خیالی خود اعلام می‌دارد: «عشقی که خورشید و دیگر ستارگان را به حرکت وا می‌دارد، میل و خواست مرا، چونان چرخی که با حرکتی یکنواخت بچرخد، به چرخش واداشته بود.» (سرود سی و سوم، ابیات ۴۵-۱۴۳).

دانته که با «جلال خدا که همه چیز را به حرکت واداشته» در آمیخته بود، می‌گوید: فرا رفتن نهایی از مرگ در بهشت مسیحیان، چیزی نیست جز همان دیدن خداوند که در طی آن، روح با عشق الهی که جهان را به چرخش انداخته، همنوا و هماهنگ[2] شده است.

دیدار خداوند

دغدغه خاطرِ اصلی مسیحیت در جاودانگی، استمرار حقوقی شخص انسانی است. این مسؤولیت اعمال گذشته است که شأن و مقام انسان را در جهان آتی مشخص می‌دارد. عبور موفق از مرحله مرگ، به داشتن وجدانی پاک وابسته است. مسیحیان، برای آن که با موفقیت، مرگ را پشت سرگذارند، بایستی از گناه پاک و از مجازات در جهنم آزاد

1. loving devotion.

2. synchronized.

می‌گشتند. در همه این ملاحظات حقوقی، فرد انسانی برحسب مسؤولیت اخلاقی مستمر در قبال اعمال خود تعریف می‌شود.

با این همه در اندیشه‌های مسیحی درباره دردهای جهنم و لذات بهشت، نوعی تعلق خاطر به استمرار شناختی انسان نیز وجود دارد. رنج و لذت گونه‌هایی از آگاهی وجدانی[1] است. آتش جهنم گرچه ممکن است همین آتش مادی نباشد؛ با این همه می‌تواند دریافتی شدید از درد را در آگاهی -که تداوم یافته است- بر جای گذارد. لذات بهشت هم به همین سان، لذات مادی نیستند، بلکه دربردارندهٔ درجه‌ای از آگاهی وجدانی و لذتی بالاتر از آگاهی متعارفند. دانته، آن‌گاه که عالی‌ترین نوع آگاهی وجدانی پس از مرگ را به عنوان شهود و دیدار خداوند به توصیف می‌کشد، با سنتی به بلندای تفکر مسیحیت در مورد بهشت دمخور است.

پولس در کتاب عهد جدید مسیحیان، وضعیت آگاهی انسان در ین جهان را همچون نگاه از پشت شیشه‌ای تیره و تار می‌داند. انسان‌ها تا آن زمان که در این جهان زندگی می‌کنند، حقیقت را چونان تصاویری کج و معوج می‌بینند، اما پولس وعده می‌دهد که مسیحیان پس از مرگ رو در رو به واقعیت خواهند نگریست.[2] در اوایل قرن دوم ایرنائوس،[3] عالم الهیات این نظر را طرح کرد که مسیحیان در بهشتی که پس از مرگ انتظارشان را می‌کشد، خداوند را رویاروی خواهند دید. مسیحیان «خداوند را خواهند دید و با این رؤیت زندگیشان جاودانه خواهد شد. گمان بر این بود که دیدار خداوند که مردگان، را جاودانه می‌سازد، مصحّح زندگی در بهشت است. دیدن خدا، یعنی اینکه انسان به یک اعتبار خداگونه باشد، به فراسوی مرگ رفته و در بهشت جاودانه باشد (۲۰: ص۴۸۹). مسیحیان می‌توانستند انتظار داشته باشند که پس از مرگ به خاطر پیوند میان رائی و مرئی به بالاترین مرتبه از قرب به خداوند برسند.

---

1. conscious awareness.

۲- نامه اول به قرنطیان، باب ۱۳، آیه ۱۲.

3. Irenaeus

در زمان دانته، توماس آکویناس در تعریف این رؤیت گفته بود که این رؤیت، صرفاً معرفتی عقلانی است. در این رؤیت بهشتیِ خداوند، ظرفیت عقل انسانی برای معرفت به طور کامل اشباع می‌شود. همچنین دیدن خداوند به این معناست که عقل انسان در بهشت می‌تواند همانند خدا ببیند. عقل، هر چیزی را خواهد دانست. انتظار آن است که عقل انسان با دانستن همهٔ امور در آن واحد از منظر لازمانی، در معرفت خداوندی سهیم گردد. شناخت خداوند، گرچه ناگهانی حاصل می‌شود، اما تصور می‌شد که دیدن خداوند تا ابد ادامه خواهد یافت.

عقل انسان در بهشت در حیرت بی‌پایان حاصل از دیدن خدا به بالاترین درجه از آگاهی دست می‌یابد. آکویناس نوید می‌دهد که این دیدار، هیچ‌گاه عقل را کسل نخواهد نمود، چرا که نمی‌شود چیزی که موجب تحیّر می‌شود، کسالت‌زا باشد و تا زمانی که آن شیء در هاله‌ای از حیرت پوشیده شده، میل و اشتیاق را تشدید می‌کند (۳۹: ص ۲۰۵). دیدن خداوند برترین لذات بهشتی است و معرفتی است بس جذاب که تا ابد خرد را سیراب خواهد نمود. همان‌گونه که دیدیم دانته نیز دیدن خداوند را آمیختگی خواهش و دانش در بالاترین حالت از آگاهی روح، در بهشت دانست.

در سرتاسر سنت عرفانی مسیحیت، دیدن خداوند، شهود و تجربه‌ای به شمار می‌رفته که عارفان، در این جهان در آتش عشق آن می‌سوخته‌اند، اما به همه مسیحیان مژده داده می‌شود که پس از مرگ خداوند را خواهند دید و این دیدار عالی‌ترین رضایت خاطر[1] را برایشان فراهم خواهد ساخت. در نوشته‌ای که فشرده‌ای از تعالیم مذهب کاتولیک در این مسأله را در بردارد، دیدن خداوند وحدتی آن جهانی میان ذهن انسان با خداوند به شمار آمده است. خداوند دیده خواهد شد، اما نه به عنوان چیزی جدا و خارج از انسان، بلکه چونان واقعیتی الهی که در درون ذهن قرار دارد: «خداوند بیرون از ما نخواهد بود، بلکه در درون ذهن خود ما قرار خواهد داشت و در آن جاست که او را

1. Fulfillment

خواهیم دید.» (۱: ج دوم، ص ۵۴-۱۲۵۳). پیش‌بینی می‌شود که دیدن خداوند در بهشت به‌سان معرفت ما نسبت به خودمان باشد که با نگاه به درون حاصل می‌شود. از آن جا که خداوند در روح که تداوم خواهد یافت زنده خواهد بود، دیدن اخروی خداوند، تنها با نگاه به کنه نفس و مشاهدهٔ حضور خداوند به دست خواهد آمد. به این معنی، دگرگونی آگاهی پس از مرگ، نوید بخش وحدتی ملکوتی با خداوند است که از طریق علم الوهی حاصل می‌شود.

در انتظارات مسیحیان در مورد بهشت به هم ریختگی بسیاری به چشم می‌خورد. گاهی بهشت آروزیی مبهم و نامشخص است وگاهی وجوه و ابعاد آن به شرح و تفصیل ذکر شده و مثلاً از دروازه‌هایی مروارید نشان و خیابان‌هایی از طلا سخن رفته است. اما در سنت مسیحی علی الدوام تفسیرهایی دوباره از بهشت، ارائه می‌شده است؛ مثلاً در اندیشه متأخر کاتولیسیسم، کارل رانر[1] عالم الهیات تفسیری نو و تازه از بهشت ارائه کرده و گفته است: «بهشت جایی خاص نیست، بلکه همه جا بهشت است.» او با این حرف، جرّ و بحث‌های زیادی را موجب شد. او می‌گوید: «هنگامی که روح به هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود، پیوندش با محل و مکانی خاص، آن گونه که به هنگام تعلق به بدن داشت، گسسته می‌شود. در عوض، روح پس از مرگ دوام یافته و همه ـ مکانی می‌شود و بر روی همه جهان، که بدنش تنها بخشی از آن را تشکیل می‌داد، باز و گشوده می‌شود.

رانر استدلال می‌کند: «از آن جا که روح با بدن در پیوند است، واضح است که رابطه‌ای هم باید داشته باشد با آن کلی که بدن، تنها جزئی از آن است؛ یعنی با آن کلیت و تمامیتی که وحدت جهان مادی را شکل می‌دهد» (۲۹: ص ۱۸). «پس از مرگ، رابطه روح با جهان مادی کلی کامل می‌گردد». رابطه‌ای کاملاً باز و همه مکان‌ها را فرا می‌گیرد طوری که دیگر بدن فردی، نقش واسطه و میانجی را ایفا نمی‌کند (۲۹: ص ۲۳-۲۴). گرچه مشکل می‌توان گفت که یک وجود همه ـ مکانی چگونه وجودی است، اما تقریر دوباره

1. karl Rahner.

رانر از زندگی اخروی در دین مسیحیت، مطمئناً از برداشت‌های مرسوم‌تر مربوط به بهشت، که آن را مکانی ویژه در آخرت برای پاداش اخروی می‌داند، فاصله گرفته است.

در قرن بیستم متألهان مسیحی که در باب مرگ و آخرت کار کرده‌اند، در تفسیر خود از دیدن خداوند، چرخشی قابل توجه نشان داده‌اند. برخی از متألهان به جای آن که به مسیحیان مژده دهند که خداوند را خواهند دید، چنین استدلال نمودند که تنها چیزی که مسیحیان در آخرت می‌توانند انتظارش را داشته باشند، آن دیدنی است از خدا که در طی آن، خداوند آنان را می‌بیند. از این دیدگاه، نفوس تنها تا آن جا از مرگ فرا می‌روند که خداوند آنان را به یاد آورد. ***میگل دو اونا مونو***[1] کاتولیک اسپانیایی می‌گوید: انسان‌ها، چون صورت‌هایی در ذهن الهی هستند پس از مرگ دوام می‌آورند: «اگر یک آگاهی کلی و اعلی وجود دارد من یکی از تصاویر موجود در آن آگاهی‌ام و آیا امکان آن هست که یکی از تصاویر موجود در این آگاهی کلی، به طور کامل از نظر محو شود؟ پس از آن که من بمیرم، باز در یاد خدا خواهم بود، و اگر خداوند مرا به یاد می‌آورد، اگر آن آگاهی اعلی واجد آگاهیِ از من است، آیا احتمال ندارد این به معنای بودن من باشد؟ (۴۳: ص۱۴۹) از این رو، حیات پس از مرگ عبارت از این است که خداوند زندگی ما در این جهان را به یاد و خاطر آورد.

هر چند کاتولیک‌ها، این خط فکری را دنبال نکردند، اما معدودی از متألهان بزرگ پروتستان مذهب، در قرن بیستم آن را گسترش دادند. پل تیلیخ[2] استدلال نمود که انسان‌ها در خاطرهٔ سرمدی خداوند باقی مانده و این گونه است که پس از مرگ دوام می‌یابند، ولی چون خداوند دارای کمال است تنها نیکان در یاد او باقی می‌مانند. از این رو، می‌توان گفت که بهشت، خاطرهٔ تام و کاملی است که خداوند از خیریت خلقت خود دارد (۴۱: ص۳۹۴-۴۱۴). چارلز هارتشورن[3] نیز همین گونه نتیجه می‌گیرد که جاودانگی

1. Miguel de unamuno.
2. paul tillich.
3. Charles Hartshorne.

انسان، تنها بدین معناست که آن گاه که انسان‌ها بمیرند، همواره در یاد و خاطره خداوند وجود خواهند داشت. درست همان گونه که در جاودانگی فرهنگی، یاد و خاطره یک شخص در قلوب و اذهان زندگان باقی می‌ماند، تعریف هارتشون از جاودانگی نیز به یاد و خاطره خداوند پیوند می‌خورد. هارتشون تأکید می‌کند که «جاودانگی راستین نام و آوازه ماندگار در پیشگاه خداوند است.» (۱۷: ۲۵۹). شاید انسان‌ها پس از مرگ به جاودانگی شخصی دست نیابند، اما خداوند زندگی آنان را به یاد خواهد آورد. هارتشون نتیجه می‌گیرد: «بدین معنی می‌توانیم بهشت را مفهومی بدانیم که خداوند از زندگی فعلی ما شکل می‌دهد».(۱۷: ۲۵۸).

دیگر متألهان پروتستان این دلیل را که انسان‌ها تنها با دوام یافتن در خاطرهٔ خداوند است که پس از مرگ دوام می‌یابند، مورد انتقاد قرار داده‌اند (۱۸: ص ۲۷-۲۱۳). زیر فشار فلسفه مادی نوین، دگرگونی قابل توجهی در آموزهٔ سنّتی رؤیت خداوند صورت گرفته است. بهشت، دیده شدن خداوند توسط روح نیست، بلکه عبارت است از نگاه سرمدی خداوند به روح.

کمدی الهی

دانته بر دلواپسی‌های مسیحیت نسبت به مرگ و پس از مرگ تکیه کرده و آن را به شعر کشیده است. پیش از این یادآور شدیم که او مدعی است در نوشتن کتاب کمدی الهی، هدفی عملی را تعقیب می‌کرده است و آن این که زندگان را از حالت مصیبت و بدبختی برهاند و آنان را به سعادت واصل گرداند. دانته، خوانندگان خود را از فلاکت گناه دور ساخته و آنان را ترغیب می‌کند تا به سعادت جاودانهٔ نجات عروج کنند. دانته از تصویر زنده مجازات در جهنم،هم در جهت انذار و هم در جهت تعلیم استفاده می‌کند. همان گونه که خطبای قرون وسطی این گونه می‌کردند. اما خوفناک‌ترین جنبهٔ جهنم، ناامیدی تمام عیار آن است. ارواحی که به جهنم رانده می‌شوند، هیچ‌گونه امیدی نخواهند داشت

و تا ابد از خداوند جدا خواهند ماند. ارواحی هم که در برزخند به رنج و عذاب گرفتار می‌آیند، اما از آن جا که امید نجات در آنان زنده است، رنج و شکنجه خود را قابل تحمل می‌بینند. در نهایت این امیدها در نغمه، نور و عشق بهشت برآورده می‌شود. خوانندگانی نیز که در عالم خیال به همراه دانته به دیدار والای خداوند نائل شده‌اند در امید به رستگاریِ پس از مرگ سهیم می‌شوند.

دانته در خوانندگان اثر خود، امید به نجات را زنده می‌کند؛ در عین حال از راه مشقی تخیلی برای مرگ، راهبر آنان می‌شود. خواننده به اعماق جهنم نزول می‌کند و به بالاترین آسمان عروج می‌نماید و بدین‌سان می‌تواند در عالم خیال تمام جهان اُخروی مسیحیت را به شیوه‌هایی که پس از مرگ خاصّ خود امکان آن را ندارد بپیماید. خوانندگان مسیحی می‌توانند در برزخی که دانته آن را تدارک دیده توبه و تطهیر از گناهان را تمرین کنند. از آن جا که مهم‌ترین عامل در تعیین سرنوشتِ پس از مرگ افراد، وضعیت وجدان اخلاقی آنان در لحظه مرگ است، سفر خیالی دانته به عالم برزخ فرصتی را برای تمرین و آمادگی جهت تصفیه و تطهیر وجدان اخلاقی فراهم می‌آورد. این تطهیر جهت عبوری موفق از مرگ ضروری است.

دانته با شرح ساختار اخلاقی عالم آخرت، زمینه‌ای را برای فرا رفتن از مرگ ترسیم می‌کند که با دلمشغولی‌های سنت مسیحی منطبق است. می‌توان در خاتمه به طور فشرده برخی از آن دلمشغولی‌های اساسی را که در جاودانگی مسیحیت مندرج است، چنین خلاصه کرد:

۱ـ تأکید درجهٔ اول بر وجدان است. کمدی الهی مثل اکثرگونه‌های جاودانگی غربی، بر شأن و اهمیت وجدان اخلاقی شخصی که از مرگ عبور می‌کند، انگشت می‌گذارد. در مصر باستان، ترازو، وضعیت قلب افراد را تعیین می‌کند، در ایران باستان پل، از چگونگی منش باطنی شخص پرده برمی‌گیرد و در اسرائیل باستان، کتاب، وضعیت کردارهای اخلاقی شخص را نمایان می‌کند. وجه مشترک تمام این اسطوره‌های مربوط به

قضاوت، نوعی دلنگرانی نسبت به وجدان اخلاقی به عنوان شرطی اساسی، جهت عبور موفق از مرحله مرگ است. مرگ نه با تغییری در آگاهی، بلکه با آزمون وجدان به رمز درمی آید.

دانته نیز این دلواپسی نسبت به وجدان را در تصویرپردازی خویش از مرگ و آخرت مسیحی تعقیب می‌کند. این وضعیت وجدان اخلاقی افراد است که سرنوشت روح آنان را تعیین می‌نماید. در خلال حیات ممکن است آداب توبه، وجدان را از گناه پاک کرده و آن را برای مرگ آماده ساخته باشد، اما زندگی پس از مرگ، ماجرایی است مستمر از توبه و تطهیر. بیش‌ترِ مسیحیان می‌توانند این انتظار را در سر بپرورند که در برزخ رنج و درد را تحمل نمایند تا جایی که وجدانشان پاک شده و روحشان بتواند به آسمان عروج نماید. از این رو، زندگی و مرگ را آزمون‌هایی برای سنجش وجدان انسانی می‌دانستند.

۲ـ برای بدن مادی ارزش و بها قائلند. از آن جا که سرنوشت روح را قبل از هر چیز، ساختار اخلاقیِ شخص، که در طول یک عمر واحد شکل گرفته، تعیین می‌نماید، زندگی در بدن جسمانی، ارزش و بها دارد، چرا که جسم اولین زمینهٔ آزمون برای روح است. افزون بر این، مسیحیان از دیدگاه‌های متفاوت، فرضشان بر این است که جسم برای هویت شخص، جزئی اساسی است. مسیحیان اولیه این پیش فرض عبریان را که انسان آمیزه‌ای است از نفس و بدن، به ارث برده بودند. بعدها، مسیحیانی که از فلسفه ارسطو تأثیر پذیرفتند، بر آن شدند که بدن از آن رو برای هویت فردی ضروری است که روح، صورت بدن است، نه بدین خاطر که روح چیزی است که می‌تواند برای همیشه مستقل از یک بدن وجود داشته باشد. مطابق آموزهٔ رستاخیز پیش‌بینی می‌شد که روح با همان بدن جسمانی که شخص در زمان حیاتش در آن به سر برده، دوباره متحد گردد. می‌توان انتظار داشت که این بدن، زیبا و با جمال شود، تغییر چهره دهد و یا بدنی مثالی شود؛ با این همه، دارای همان صورت قابل تشخیصی خواهد بود که شخص در زمان حیات به آن جان می‌داد.

دانته نیز مانند بوداییان تبت، تصورش این بود که شخص در دوران واسط پس از مرگ، در بدنی که بازتاب و فرافکنی خود اوست، ادامه حیات خواهد داد. تصور بوداییان این بود که این بدن را، آگاهی فرامی‌فکند، اما تصویر دانته از این بدن آن بود که قدرتِ صورتساز روح بازمانده، این بدن راشکل می‌دهد. البته تفاوت عمده‌تر میان بوداییان و دانته بر سر طول این دوران میانی است. از نظر بوداییان، چهل و نه روز طول می‌کشد تا آن که آگاهی وارد بدنی دیگر شود، اما از نظر مسیحیان برای آن که روح به هنگام رستاخیز، دوباره به بدن اولیه ملحق شود، بایستی مدت زمانی نامحدود در انتظار به سر برد. این بدن فرافکنده شده در جهنم، برزخ و یا بهشت می‌تواند رنج و لذت را تجربه کند، اما این تنها یک قرار و مدار موقت است. همان‌گونه که توماس آکویناس تاکید کرده این حالت حالتی غیر طبیعی است که نمی‌تواند برای همیشه دوام آورد و در نهایت، روح دوباره با بدن احیا شدهٔ خود پیوند خواهد خورد و وحدت طبیعی روح و جسم، که به گمانشان یک شخص زنده از آن تشکیل شده دوباره برقرار خواهد شد. در این وضعیت شکوهمندِ[1] پس از رستاخیز، ارزش تام و تمام بدن انسان درک خواهد شد.

۳ـ عواطف، مانع جاودانگی نهایی‌اند. در شهود دانته از ساخت و ساز اخلاقی آن جهان، گناهان مرگباری که روح را از خداوند بیگانه می‌نماید، معمولاً اعمالی خاص مثل دزدی، دروغ، تقلب و غیره نیستند، در عوض، این عواطفند که راه را بر پیشرفت روح سد می‌کنند، چرا که انسان را از خداوند دور می‌نمایند. هفت گناه مرگبار غرور، حسد، خشم، تنبلی، حرص، شکمبارگی و شهوت، گونه‌های اصلی امیال آدمی‌اند. در قرون وسطی از آن رو اینها را گناه مرگبار می‌نامیدند که فرض بر این بود که مکافاتِ آنها در جهنم محقق خواهد شد. اما دانته برای آن که منطق مسیحیانهٔ خود در باب خواهش‌ها را اثبات کند، این مکافات را به عالم برزخ آورد. این هفت گناه، خواهش‌های راه گم کرده‌اند. دانته بر خلاف بوداییان، از سرکوب خواسته‌ها حمایت نمی‌کند، بلکه

1. glorified condition.

می‌خواهد جهتی دوباره به آن دهد. عشق راه گم کرده، خواسته‌ای منحرف است، عشق را بایستی دگرگون ساخته و آن را به سمت متعلق راستین آن، یعنی خداوند متوجه ساخت. از نظر بوداییان، عبور موفق از مرحلهٔ مرگ مستلزم سرکوب کردن خواهش است، اما مرگِ با توفیق، از نظر مسیحیان به این بستگی دارد که سمت و سوی عاطفه، عشق و خواهش به سمت خداوند باشد.

۴ـ در نمادپردازی از مرگ، جنبه اخلاقی را با نماد قضاوت نشان می‌دهند. در آیین بودا اصل کرمه، ساز و کاری مستمرّ و پیوسته از علت و معلول بوجود می‌آورد که به موجب آن هر شخص پیامدهای اخلاقی رفتارهای گذشتهٔ خود را تحمّل می‌کند، اما در سنت مسیحی، این پیامدها، بهایی بود که شخص به عنوان نتیجهٔ محاکمه اموات آن را پرداخت می‌کرد. در عصر دانته، محاکمهٔ روح در لحظهٔ مرگ نقش درجه اول را در سرنوشت اخروی آن ایفا می‌نمود. کردارهای محتضر، همه در کتاب حیات ثبت گشته بود و قضاوت بر مبنای آن صورت می‌گرفت. برخلاف فرآیند مستمر علت و معلولی کرمه، قضاوت عبارت بود از جدایی مطلق و نهایی میان نجات یافتگان و محکومان. پس سرنوشت روح در لحظهٔ مرگ، به طور قطع معلوم می‌شد. روح را بلافاصله پس از مرگ به دست پاداش و یا مکافاتی می‌سپردند که تنها در قضاوت آخرین تعیین شده بود؛ و انتظار کاتولیک‌ها مبنی بر بهبود وضعیت در عالم برزخ یک استثناء بود هر چند این امکان هست که بدکاران در این جهان کامیاب شوند، اما در نمادپردازی اخلاقی از قضاوت الهی، به مسیحیان اطمینان داده می‌شود که آنان پس از مرگ به طور دقیق مکافات خواهند شد.

۵ـ تنها در برزخ است که مجازات کردارهای گذشته، جنبهٔ اصلاحی دارد. مجازات‌های دیگر، تلافی جویانه‌اند. مجازات‌های تلافی جویانهٔ جهنم، دلایلی روشن بر قدرت خدایند. دانته در آن جا که کتیبهٔ حک شده بر سر در جهنم را می‌خواند که اعلام می‌دارد: «من ساخته قدرت خدایم» سنتی طولانی از سیر و سیاحت مسیحیان،

یهودیان و مسلمانان در جهنم را پشت سر دارد. حقانیت بی‌چون و چرای قدرت الهی[1] در مجازات‌هایی مکشوف می‌گردد که بدکاران در جهنم آن را تحمل خواهند نمود. بوداییان تبت، مجازات‌های اخروی راگونه‌هایی از شوک درمانی می‌دانستند. باردوتدول وقتی می‌خواهدواقعیت این مجازات‌ها را بیان دارد، می‌گوید: اینها بازتاب‌هایی هستند از شعور بازمانده، به این قصد که آن را بیدار سازند و ماهیت واقعی‌اش را به وی نشان دهند. اماازدیدگاه مسیحی، مجازات‌های اخروی، تجلی قدرت مطلق خداوندند. آگاهی‌ای که جهنم را نصیب برده، تنها می‌تواند چشمش بر رنج و عذابی ابدی که ناشی از قضاوت منتقمانه خداوند است، باز شود. در تصویرپردازی مسیحیت نفوس گرفتار در جهنّم امیدی به خلاصی ندارند و تنها گواهی هستند بر قدرت مطلقه و بی‌چون و چرای خداوند بر انتقام.

۶ـ مکان‌های ثواب و عقاب در آخرت، مکان‌هایی دائمند. بهشت و جهنم مسیحیان بر خلاف شش مکان موقت تولد دوباره در اندیشه بوداییان تبّت، دارای نوعی جاودانگی‌اند. گفته می‌شود که بهشت و جهنم، مکان‌هایی هستند که تا ابد برای ثواب و عقاب در نظر گرفته شده‌اند. با این همه، دو استثنا، جاودانه بودن مکان‌های اخروی مسیحیان را تعدیل کرده است: اول اندیشه برزخ در آئین کاتولیک است. برزخ، اقامتگاهی موقت برای تطهیر است و ارواح می‌توانند امید داشته باشند نهایتاً از آن خلاصی یابند. دوم، بهشت و جهنم را می‌توان به این معنا موقت فرض کرد که ارواح، تنها تا رستاخیز عام مردگان در آن مسکن خواهند گزید. به هر حال، رستاخیز موعود، تنها مهر تأییدی است بر قضاوت اُخروی که قبلاً نجات یافتگان را از محکومان جدا کرده است. پس از رستاخیز ممکن است بهشت جایش عوض شده و به بهشت جدیدی بر روی زمین مبدل شود، اما جهنمیان در جهنم محبوس بوده و برای همیشه از بهشت محروم خواهند ماند. لوکه‌های اُخروی بودایی‌ها، مکان‌هایی موقت بودند برای تولد

1. ultimate truth of the power of god.

دوباره که فرصت‌هایی اضافی برای رهایی آگاهی فراهم می‌ساختند. اما لوکه‌های اُخروی مسیحیان، نجات یا محکومیت اخروی روح را در محل پاداش و یا مکافات ابدی، محرز و قطعی می‌نمودند.

۷ـ نمادپردازی مرگ به زندگی شکل می‌دهد. راهی که از خلال آن مسیحیان، مرگ را به تصور درمی‌آورند، همان‌گونه که در مورد بودائیان تبت ملاحظه نمودیم، یک جهت‌گیری بنیادی در برابر حیات را نیز به بار می‌آورد. اگر مرگ، آخرین دشمن خداوند است، زندگی هم صحنه مداومِ جنگ علیه نیروهای شر است و آماده شدن جهت نبرد نهایی علیه مرگ. اگر مرگ را چونان محاکمه، نمایش و یا رقابتی تصور می‌نمودند که در آن وجدان، آزمایش می‌شود، اولویت درجهٔ اول زندگی، آماده شدن برای این امتحان است. به گفتهٔ دانته، روح با یک زندگی برخوردار از انضباط اخلاقی برای مرگ آماده می‌شود. آیین توبه، وجدان را آموزش می‌دهد تا در این جهان به گناهان اذعان و اعتراف نموده و آن را جبران کند تا برای عبور از مرحله مرگ آماده گردد.

اما دانته از چرخه آیین توبه فراتر رفته و می‌گوید: روح انسان با انطباق خواهش‌های خود با خواست حق، بهتر می‌تواند برای مرگ آماده شود. خواسته‌های راه گم کرده که متوجه به سمت جهانند، می‌باید تغییر یافته و در خلال حیات به خواسته‌های الهی تبدیل شوند تا عبور روح از مرحلهٔ مرگ قرین توفیق باشد. از این رو، مسأله مهم حیات، جهتِ دوباره دادن به امیال است که نمادپردازی مسیحی از مرگ مقتضی آن است. اگر بهشت، همنوا شدن قلب انسانی است با «عشقی که خورشید و دیگر ستارگان را به حرکت وا داشته»، در زندگی فعلی نیز باید با هماهنگی مشابهی زیست. ازاین جهت، چگونه زیستن ما در همین جهان می‌تواند، ما را به بهشت نزدیک کند.

فصل هفتم: انگاره‌های جاودانگی در آمریکا

جفری گورر[1] به سال ۱۹۵۵ متوجه شد که در جوامع نوین، مرگ امری ممنوعه شده است. برای جهان جدید غرب، مرگ چیزی شده بود مانند سکس برای مردم زمان ویکتوریا[2]؛ یعنی موضوعی که باید آن را از انظار مخفی نگاه داشت، از آن بحثی نکرد و آن را از آگاهی عمومی زدود. مرگ، هرزه نگاری جدید شده بود. مردن، کاری کثیف بود. شاید با تجاهل مرگ و مردن می‌شد آن را دور ساخت. مرگ، گرچه تعطیل بردار نبود، حداقل افراد می‌توانستند در این تظاهر و وانمود مورد حمایت همگان شرکت کنند که مرگ بخشی از حیات فردی و اجتماعی نیست. انسان‌های جوامع جدید غربی که مؤسسات پزشکی و تأسیسات کفن و دفن هم تقویتشان می‌کرد، می‌توانستند وانمود نمایند که در زندگی، مرگ یک واقعیت اساسی نیست. به یقین از ۱۹۵۵ به بعد تغییرات زیادی رخ داده است و بالاخص طرز برداشت آمریکایی‌ها تغییر کرده و مرگ و مردن به گونه‌ای فزاینده در آگاهی عمومی داخل شده است. از جمله علایم این تحول، تأثیر گسترده کتاب الیزابت کوبلر راسّ[3] روانکاو است. کوبلر راسّ کارش را با چاپ کتاب

---

1. Geoffery Gorer.
2. victoria.
3. Elisabeth kubler - Ross.

جذابش «در باب مرگ و مردن»[1] (۱۹۶۹) آغاز کرد. او به نحوی مستمر و مؤثر استدلال کرد که طرز برداشت در برابر فرآیند مردن باید تغییر کند و قبول، جایگزین انکار شود. او در این کتاب می‌گوید: بایستی انسان در فرآیند مردن، از سر آگاهی، مرگ خویش را پذیرا گردد و بدین‌گونه است که می‌توان به نوعی جاودانگی تجربی نایل شد.

به گفته کوبلر راسّ، فرآیند مردن از پنج مرحله جدا از هم عبور می‌کند. اولین مرحله انکار است. از میان دویست نفر مریض محتضری که کوبلر راسّ برای تهیه کتابش با آنان مصاحبه نموده است، اکثرشان در اولین وهله، وقتی مطلع می‌شدند که به یک بیماری غیر قابل علاج مبتلایند، با اظهار این جمله واکنش نشان می‌دادند: «نه، من نه؛ این حرف درست نیست». وقتی انکار، دیگر فایده‌ای ندارد، دومین مرحله سربرمی آورد. محتضر با خشم و عصبانیت سؤال می‌کند: «چرا من؟» سومین مرحله، چانه‌زنی است. شخص می‌کوشد با دکتر یا با خدا بحث کند تا مرگش را به تأخیر اندازند. در مرحله چهارم، خشم جای خود را به افسردگی می‌دهد. محتضر با اندوه و ضعف فزاینده، احساس خسران می‌کند، خسرانی بزرگ. بالاخره پنجمین مرحله، مرحله قبول است. کوبلر راسّ نتیجه می‌گیرد که اگر محتضر وقت کافی داشته باشد تا انکار، خشم، چانه‌زنی و افسردگی را سپری نماید، آنگاه با میزانی مشخص از انتظاری آرام، به تأمل در پایان کار خود می‌پردازد. کوبلر راسّ، در ضمن این پنج مرحله که از انکارتا پذیرش را شامل می‌شود، هنر جدیدی از مردن را شرح می‌کند که به طور قابل ملاحظه‌ای بر موضع آمریکایی‌ها، در برابر مرگ تأثیر نهاده است.

تغییراتی هم که در مؤسسات آمریکایی مربوط به مرگ روی داده، از این نگرش‌های تازه حمایت می‌کند. اینک بیش‌تر آمریکایی‌ها، محبوس در یک مؤسسه پزشکی جان می‌سپارند، اما راه‌های دیگری هم در دسترس آنان قرار گرفته است. در بسیاری از شهرها، آسایشگاه‌های امراض لاعلاج، به افراد در حال مرگ خدمات حمایتی ارائه

1. On Death and Dying.

می‌کنند. آسایشگاه به عنوان جایگزینی برای بیمارستان یا نقاهتگاه، کوشیده است محیطی صمیمی فراهم سازد که فرد بتواند در آن، با وقار و آرامش جان سپارد.

انواع مختلف نهادها، کارگاه‌ها و مراکز مربوط به مرگ و مردن سر برآورده که افراد را تشویق می‌کند با آگاهی و بصیرت با مرگ خود روبه‌رو شوند یا برای برخورد با غم و اندوهِ ناشی از مرگ بستگان و دوستان آماده شوند. کوبلر راسّ یک مرکز مبارزه با مرگ در اسکوندیدوی[1] کالیفرنیا راه اندازی نمود که نامش را شانتی‌نیلایه[2] گذاشت.

استفن لوین[3] از اهل قلم، در تائوس نیومکزیکو،[4] مرکزی را برای مردن از سر آگاهی تأسیس کرد و نامش را «پروژهٔ هانومن»[5] گذاشت. ریچارد الپرت[6] که پیش از این پژوهشگر «LSD» و مرشد دینی بود (مشهور به بابا رام داس)، در سان فرانسیسکو برنامه‌ای اجرا کرد تا برای بیماران مبتلای به ایدز کسب حمایت کند. حتی انجمنی که «exit» نام داشت و حق ارتکاب خودکشی را ترویج می‌نمود، تا حدی از حمایت عمومی برخوردار شد. این نهادها، نمایانگر توجه فزاینده عمومی به مسأله مرگ و مردن در جامعهٔ نوین آمریکاست.

در آمریکا، در آیین‌های فوت، روش‌ها و خدمات نوینی برای کفن و دفن و نیز راه‌های متنوع‌تری برای خلاص شدن از جسد در اختیار افراد قرار گرفته است. گرایش عمومی به سمت مراسم ساده‌تر و کم هزینه‌تر بوده است. فی المثل در سال ۱۹۸۲ حدود ۱۱ درصد از اجساد سوزانده شده‌اند، این مقدار دو برابر مقدار سال ۱۹۷۰ و سه برابر مرده سوزی‌هایی است که در ۱۹۶۰ صورت گرفته است. در خلال ۱۹۸۲ در کالیفرنیا بیش از ۳۰ درصد اجساد سوزانده شده‌اند. درصد بیش‌تری از آمریکایی‌ها سوخته شدن جسد را بر دفن در زمین ترجیح می‌دهند، چراکه این کار هم ساده‌تر و هم کم‌هزینه‌تر است. گروه‌هایی مثل انجمن نپتون که به سال ۱۹۷۲ در کالیفرنیا تأسیس شد

---

1. Escondido.
2. shanti Nilaya.
3. stephen levine.
4. Taos New Mexico
5. Hanuman project
6. Richard Alpert

از رواج فزایندهٔ مرده سوزی حمایت می‌کند. انجمن نپتون در آگهی‌اش از خدمات فوت ساده و کم هزینه‌ای خبر می‌دهد که در طی آن بدن را سوزانده و خاکستر آن را به دریا می‌سپارند.

برخی از دانش‌پژوهان، چرخش به سمت مراسم فوت ساده‌تر را نتیجهٔ توان فزایندهٔ آمریکایی‌ها در برخورد با مسألهٔ مرگ می‌بینند. *رابرت فولتن*[1] مدیر مرکز آموزش مرگ[2] در دانشگاه مینه سوتا[3] در مصاحبه با مجلهٔ لوس آنجلس تایمز، همین نکته را مورد اشاره قرار می‌دهد. کاهش اهمیت اجتماعی مرگ و افزایش توان آمریکایی‌ها دربرخورد با مسألهٔ مرگ، به این مفهوم است که آداب و رسومی که زمانی تا حد زیادی دینی بودند، امروزه از اهمیتی بسیار کمتر برخوردار گشته‌اند (۲۳ سپتامبر ۱۹۸۲). شاید بسیاری از آمریکایی‌ها، آیین‌های دینی سنتی‌تر در باب مرگ را که اغلب مستلزم وقت، تلاش و هزینه‌ای قابل ملاحظه است، پشت سرگذاشته‌اند. اما می‌توان از میل به سمت مراسم فوت ساده‌تر و با صرفه‌تر نتیجه‌ای دیگر گرفت: بسیاری از آمریکاییان، نسبت به آیین‌های دینی حمایتگر و پرورشگر که زمانی مرگ را معنادار می‌ساخت، احساس بیگانگی می‌کنند. این گرایش ممکن است به جای آن که اثبات کند آمریکایی‌ها خیلی خوب با مسألهٔ مرگ برخورد می‌کنند، نشانگر آن باشد که بسیاری از آنان اصلاً نمی‌دانند چگونه با مرگ برخورد نمایند. از آن جا که در قرن نوزدهم رتق و فتق مسائل مربوط به مرگ را مؤسسات پزشکی و مؤسسات تدفین عهده‌دار شده‌اند، آمریکایی‌ها به طوری فزاینده از مسؤولیت مستقیم برخورد با مرگ و کفن و دفن اموات برکنار شده‌اند. نگاهی به تاریخ نگرش آمریکایی‌ها در برابر مرگ نشان می‌دهد که پیش از رتق و فتق تخصصی مرگ توسط مؤسسات پزشکی و صنعت تدفین که در قرن بیستم شایع شده، گونه‌های مختلفی از برخورد با مرگ و مردن وجود داشته است.

1. Robert Fulton
2. Center of Death Education.
3. Minnesota

بشر و مرگ

شیوه‌ای که انسان‌ها بدان شیوه مرگ را نشان می‌داده‌اند، به حیات هم شکل می‌داده است. در نهایت رو در روی مرگ است که زندگی انسان شکل می‌گیرد. در این کتاب، ما به تحقیق از گونه‌های متنوع نمادپردازی از مرگ پرداختیم که شیوه‌های مختلف فهم این که: انسان چیست، مردن انسان به چه معناست و فرا رفتن از مرگ به چه معنا می‌تواند باشد را تقویت می‌کردند. در تاریخ آمریکا می‌توان در طول یک خط سیر، که از اولین مهاجرنشین‌های اروپایی شروع می‌شود تا آخرین فنون علمی که برای تدبیر و تمشیت مرگ اختراع شده، رویکردهای مختلفی را دنبال کرد.

می‌توان راه‌های مختلف برخورد آمریکایی‌ها با مرگ را به ترتیب تاریخی تنظیم کرد، اما نباید از این ترتیب چنان برداشت نمود که اینها متعاقب بوده‌اند و هر شیوهٔ جدید، جایگزین شیوهٔ قبلی شده است. ممکن است گذر زمان و تغییر شرایط، مراحل پیشین را تغییر داده باشد، اما ناپدید نکرده است. شیوه‌های جدیدتر برخورد با مرگ در بستر شالوده‌ای که پیوریتن‌های انگلستان جدید در قرن هفدهم، در آگاهی آمریکایی‌ها به جای گذاشتند، جریان یافته است. بسیاری از دل بستگی‌های دینی آنان در قیاس با دیگر شیوه‌های نمادپردازی از مرگ، که در تاریخ آمریکا سر برکشیده، هنوز گزینه‌هایی نو و باطراوتند.

طریقهٔ پیوریتنی مرگ (۱۶۳۰ـ۱۷۶۰)

پیوریتن‌هایی که در نیوانگلند[1] جامعه‌هایی را بنیان نهادند، به این دنیای نو در حالی گام نهادند که مطمئن بودند خداوند آنان را به این مأموریت فرستاده است. به تبع از سنت الهیاتی اصلاح شده ژان کالو[2] پیوریتن‌ها بر دو آموزه تأکید می‌گذاردند: حاکمیت مطلقه الهی و اثرات فاسد انسان بودن، بشر به خاطر گناه اولیه مستحقّ مرگ و محکومیت از

1. New England.
2. John Calvin.

ناحیه خداوند است. اما خداوند با معدود برگزیدگان خود عهدی خاص بسته است و آنان طعم لطف و رحمت الهی را خواهند چشید.

انسان دارای آن ارزش و استحقاقی نیست که او را مستحق این رستگاری نماید، بلکه لطف، موهبتی است رایگان و بدون استحقاق از ناحیه خداوند. او برگزیدگانی چند را از تودهٔ هبوط کرده و عظیم بشر که به عذاب ابدی در جهنم محکوم‌اند نجات خواهد بخشید.

احساس پیوریتن‌ها این بود که آنان نمی‌توانند به اطمینان دریابند که آیا جزو برگزیدگان نجات یافته خواهند بود یا نه. اما علایمی چند وجود دارد که می‌تواند نشان دهد چه کسی مشمول لطف خواهد شد. این علایم عبارتند از: تجربهٔ باطنی تحوّل، شهادت دیگر مسیحیان به حقانیت و صحّت این تجربه، و در پیش گرفتن زندگی درستکارانه‌ای که مطابق با قانون خداوند باشد. هر چند نمی‌توان گفت این علایم تضمین‌کنندهٔ نجاتند، اما فقدان آن قویاً مشعر بر آن است که شخص در میان آن برگزیدگان نخواهد بود. به هر حال، این علایم هر چه که باشند پیوریتن‌ها نجات را صرفاً ناشی از اراده مرموز خداوند می‌دانستند.

مرگ را نیز به طور کامل منوط به اراده الهی می‌دانستند. مشیت خدا و ارادهٔ او بود که لحظه مرگ شخص را تعیین می‌کرد و سرنوشت نهایی روح را پس از مرگ رقم می‌زد. پیوریتن‌ها قبول این مشیت الهی را سرلوحهٔ کار خود قرار دادند. با تسلیم به خواست خداوند آنان می‌توانستند تا حدی ناگزیر بودن مرگ را بپذیرند، گرچه لحظه مرگ مشخص نیست، اما به یقین این خواست خداوند است که علت مرگ است. مرگ تغییری است که به امرخدا صورت می‌گیرد. ساموئل سوال،[1] کشیش پیوریتن می‌گوید: «تحولاتی که برای انسان رخ می‌دهد درست درلحظه مقرر وساعت مشخص ـ که خداوند پیشاپیش آن را تعیین کرده ـ واقع می‌شود نه پیش از آن و نه پس از آن» (۵۹: ج ۱، ص ۸۱).

1. Samuel Sewall.

باری، اعتماد به مشیت الهی با میزانی مشخص از نگرانی نسبت به سرنوشت روح پس از مرگ، به هم آمیخته بود. پیوریتن‌ها در میان بیم و امید قرار داشتند؛ امید به بهشت و ترس از جهنم. بسیاری از پیوریتن‌ها زندگی را یک مسافرت به سوی خانهٔ بهشتی و یا زیارت آن می‌دانستند. پیوریتن‌ها در عین حال که می‌کوشیدند بهشتی را در روی زمین و در موطن و مأوای خود در نیوانگلند برقرار سازند، امید به اقامت در ملکوت مسیح را پس از مرگ در دل می‌پروراندند. آنان به بهشت امیدوار بودند و در مرگ بسان دوستی نظر می‌کردند که نجات یافتگان را از این جهان رهایی خواهد بخشید و به آنان اجازه خواهد داد به سرای دیگر عازم شوند.

در عین حال جهنم نیز یک طرف احتمال و واقعی بود. توماس شپرد[1] کشیش نیوانگلند تخمین می‌زند که از هر هزار نفر تنها یک نفر از جهنم رهایی خواهد یافت (۲: ج اول، ص۴۸). پیوریتن‌ها که مطمئن بودند همهٔ انسان‌ها مستحق عذابند، تنها وقتی می‌توانستند امید به نجات داشته باشند که در میان معدود کسانی باشند که خداوند برای نجات برگزیده است. در غیر این صورت آنها نیز باید انتظار آن را داشته باشند که در زمرهٔ اکثریت انبوهِ ارواح، در آتش جهنم قرار گیرند. در مخیله پیوریتن‌ها عذاب جهنم با تصویری گویا و روشن ظاهر می‌شد. آنان فکر می‌کردند که اهریمن ها، جادوگران و شیاطین در خلال زندگی، آنان را زیر حمله خود دارند. پس خیلی راحت می‌توانستند جهنمی را تصور کنند که در آن، نیروهای شرور برای عذاب دادن روح اختیار تام داشته باشند.

جاناتان ادواردز کشیش و واعظ نیوانگلند مرگ را با جهنم مقایسه می‌کند که این نگرشی است مشخصاً پیوریتنی. از نظر ادواردز می‌توان با نظر به مرگ، وضعیت روح در جهنم را احساس کرد: «جان کندن، رنج، ناله و فغان و نفس نفس زدن در دم مرگ، سیمای رنگ پریده، ترسیده و وحشت زدهٔ جسد و قرار گرفتن آن در قبری تیره و ساکت و

---

1. Thomas shepard.

پوسیدن و گندیدن آن در قبر، بی‌نهایت نفرت‌انگیز شدن آن و خورده شدن آن توسط کرم‌ها تصویری است از جهنم» (۳۲ص: ۷۷). به هر حال مرگ جسمانی تنها مقدمه‌ای برای درد و رنج جهنم است، همان‌گونه که جسم برای همیشه در قبر قرار می‌گیرد روح نیز الی الابد به مصیبت جهنم مبتلا خواهد شد.

این است که بر نگرش پیوریتن‌ها در قبال مرگ نوعی آشفتگی حاکم است. مرگ از سویی، دوستی است که روح را برای رستگاری از قید بدن وا می‌رهاند، اما از دیگر سوی دشمن است و نمایانگر شروع عذاب جاودان. دوست یا دشمن بودن مرگ تنها و تنها به خواست خداوند بستگی دارد که آنهم قابل شناخت نیست. مرگ برای برگزیدگان خداوند، دوست است؛ ولی برای اکثریت قاطع انسان‌ها، مرگ آخرین دشمن و شکست‌ناپذیر است. اما برای پیوریتن‌های معمولی ـ که بلاتکلیف میان این دو شق قرار دارند ـ مرگ دشمنی مهربان یا دوستی ترس آور می‌نمود. از آنجا که هیچ تجربه معنوی ـ نه برخورداری از وجدانی پاک و نه داشتن یک زندگی شرافتمندانه ـ نمی‌توانست رستگاری را تضمین کند، پیوریتن‌ها با میزان قابل توجهی از دلهره به استقبال مرگ می‌رفتند.

تغییر مهمی که پیوریتن‌ها در «کتاب نماز جماعت»[1] به عمل آوردند، از آن رو بود که ایمنی روح در مقابل مرگ بازتاب یافته است. آنان که این کتاب را از کلیسای انگلستان به ارث برده بودند، این عبارت را از آن حذف کردند: «امید مطمئن و قاطع به رستاخیز جهت حیاتی جاودانه»، چرا که از چشم انداز پیوریتن‌ها هیچ کس نمی‌توانست چنین اطمینانی به رستگاری داشته باشد. در نتیجه پیوریتن‌ها به هنگام تأمل در باب مرگ با وضعیتی مشکل مواجه می‌شدند. هر کس برای یافتن علامتی از نجات به مداقّه در وجدان خویش می‌پرداخت. اما اگر کسی علامتی دالّ بر نجات می‌یافت، خود همین کشف بلافاصله تفسیرش این بود که علامت گناهی است به نام غرور و تا اندازه‌ای خود

1. Book of Common Prayer.

دلیل آن است که شخص اهل عذاب است. از این رو پیشنهاد آرتور هیلدرسام[1] کشیش این بود که بهتر آن است که با اضطراب با مرگ مواجه شویم و با احساس ناایمنی از سرنوشتی که خداوند برای روح مقدر کرده است، در باب آخرت اندیشه کنیم. تأکید هیلدرسام این بود که آرامش و اطمینان دروغین از وخیم‌ترین ارزیابی‌هایی است که ممکن است برای انسان رخ دهد. بهتر آن است که ترس و تردیدهای مستمر انسان را آزرده خاطر نماید تا آنکه یک چنین اطمینانی او را به خواب فرو برد (۵۶: ص ۷۴).

از این رو در شیوهٔ پیوریتنی نگرش به مرگ، علت اصلی مرگ، ارادهٔ خداوند بود. پیوریتن‌ها با قبول این که مشیت الهی نحوهٔ مردن و لحظه آن را تعیین می‌کند، میزانی مشخص از اطمینان راکسب می‌نمودند. اما اعتماد به مشیت الهی، همراه بود با بررسی و مداقه مضطربانهٔ وجدان، جهت یافتن نشانه‌ای حاکی از اینکه آیا فرد در میان برگزیدگانی که رستگاری و نجات برایشان مقدر شده، هست یا نه. داستانی که حکمران پیوریتن مسلک، جان وین ثروپ[2] در مورد زنی بیان کرده که نمی‌توانسته از پسِ بی‌اطمینانی نسبت به سرنوشت روحش برآید، می‌تواند نگرانی بیش از حد در قبال مرگ را نشان دهد. «وی روزی طفل کوچک خود را برداشته و آن را به چاهی پرتاب کرد. سپس به خانه آمده و گفت اینک مطمئنم که اهل دوزخم» (۶۳: ص ۷۵). به هر حال اکثر پیوریتن‌ها میل داشتند با امید به بهشت، ترس از جهنم و بی‌اطمینانی نسبت به برگزیده بودن، زندگی را ادامه دهند.

شیوهٔ عقلانی نگرش به مرگ (۱۷۶۰ـ۱۸۰۰)

در خلال قرن هجدهم، الهیات طبیعی در آمریکا نفوذی قابل توجه به دست آورد. الهیات طبیعی بر پایه این رأی قرار داشت که خداوند جهان را مطابق قوانین کامل طبیعی آفریده است و سپس آن را به حال خودگذاشته تا خود عمل کند. خداوند ساعت سازی

1. Arthur Hildersam.   2. John Winthrop.

لاهوتی است و جهان ماشینی است با کارآمدی کامل که خود عمل می‌کند. نظر به اینکه خداپرستان طبیعی معتقد بودند که خداوند جهان را چونان ماشینی که عاقلانه به نظم آمده، ساخته است، به توان عقل انسان اعتمادی فوق العاده داشتند. عقل را این توان هست که قوانین طبیعی را که جهان بر اساس آن ساخته شده، دریابد و از این قوانین در سازمان عقلانی جامعه انسانی بهره جوید. از نظر خداپرستانِ طبیعی، عقل عبارت بود از توان انسان جهت کشف مبانی اساسی طبیعت و جامعه، مستقل از هرگونه تأثیر مستقیم خداوند. دئیسم این الهیات مبتنی بر عقل، با علایق علمی رو به رشد در قرن هجدهم تلائم داشت.

زعمای آمریکای دوران انقلاب، همچون بنجامین فرانکلین،[1] توماس جفرسون[2] توماس پِین[3] الهیات طبیعی را برگزیدند. آنان خدایی را می‌پرستیدند که او را موجود عقلانی برین: طراح، معمار و خالق یک جهان نظام‌مند می‌دانستند. در الهیات آنان، مرگ معلولِ مشیت الهی که کالون و پیوریتن‌ها مطرح می‌نمودند نبود، بلکه علت آن را کارکرد عقلانی قوانین طبیعت می‌دانستند. مرگ چیزی نبود جز بخشی از طرح یا تدبیر عقلانی جهان. عقل گرایان مرگ را نتیجه قوانین طبیعی، فیزیکی و علمی می‌دانستند و نیازی نمی‌دیدند که برای مداخله مستقیم خداوند درحیات و مرگ انسان جایی را درنظرگیرند.

بنجامین فرانکلین (۱۷۰۶-۱۷۹۰) از چهره‌های بارز شیوهٔ عقلانی نگرش به مرگ بود. فرانکلین از اضطراب در مقابل حکمیت الهی که شاخصه پیوریتن‌ها بود، خالی بود و در حالی با مرگ مواجه شد که مطمئن بود عقل به حیات خود ادامه خواهد داد، چون عقل بالطبع نامیراست. از نظر فرانکلین تدبیر عقلانی جهان مستلزم نامیرایی نفوس ناطقه است: خداوند موجودی است عاقل و نظامی عقلانی را آفریده است که تنها انتظار از آن این است که نفوس عاقله را حفظ کند.

---

1. Benjamin franklin.
2. Thomas jefferson.
3. Thomas paine.

فرانکلین در بیست و دو سالگی و هنگامی که در فیلادلفیا نقاشی بیش نبود، برای سنگ قبر خود کتیبه‌ای را طراحی نمود. سنگ نوشته فرانکین بذله گویانه، اعتماد به جاودانگی ذاتی روح را که مشخصه بارز نگرش عقلانی به مرگ است با خود دارد:

جسم بی. فرانکلین نقاش
چونان غلاف یک کتاب کهنه است
مندرجاتش پوسیده
و
حروف و تذهیب کاری آن از میان رفته
و اینجا افتاده است
خوراک کرم‌ها
اما این کتاب از میان نخواهد رفت
چه این اثر همان گونه که او معتقد است،
بار دیگر ظاهر خواهد شد.
با چاپ جدید و آراسته‌تر
باز بینی و تصحیح خواهد شد
توسط نویسنده آن.

فرانکلین استدلال می‌نمود که در تدبیر عقلانی طبیعت چیزی هدر نخواهد رفت. نابودی روح به هنگام مرگ نوعی هدر رفتن است که آن را اجازه نخواهند داد. فرانکلین می‌گوید: وقتی من شاهدم که هیچ چیز از بین نمی‌رود و قطره‌ای آب هدر نمی‌شود، نمی‌توانم انتظار داشته باشم که نفوسی ناپدید گردند و یا باور کنم که خداوند روزانه میلیون‌ها نفوس را هدر دهد... و خود را با مشکل مستمر ساختن نفوس جدید درگیر کند (۷۰: ص ۱۲۴). به مثل قوانین فیزیکی که می‌گویند مقدار ماده و انرژی همواره ثابت است، اقتضای نظام عقلانی جهان نیز حفظ نفوس انسانی پس از مرگ است.

شیوهٔ رمانتیکی نگرش به مرگ (۱۸۰۰ـ۱۸۵۰)

در اوایل قرن نوزدهم نهضت رمانتیک در فلسفه، ادبیات و هنر با تغییری در دیدگاه آمریکایی‌ها در قبال مرگ قرین شد. در تفکر رمانتیکی، طبیعت نه یک ماشین عقلانی، بلکه یک ارگانیزم زنده و پویا بود و اغلب تصور می‌شد که نیرویی الهی در آن دمیده شده است. رمانتیست‌ها گاهی حتی طبیعت را با خدا یکی می‌گرفتند. حضور خدا و قدرت او، جهان طبیعت را زنده نگاه می‌داشت. مرگ بازگشت به طبیعت بود. به وقت مرگ روح ارگانیکِ طبیعت چونان مادری، انسان‌ها را برای آرامش جاودانه به خانه فرا می‌خواند.

نویسندگان رمانتیک اغلب مرگ را وحدتی دوباره با طبیعت قلمداد می‌کردند؛ مثلاً لوییزا مِی الکوت[1] مراسم تدفین هنری دیوید ثورو[2] را چنان وصف می‌کند که گویا طبیعت برای در آغوش کشیدن این فیلسوف متوفا بازو گشاده است. وی چنین گزارش می‌کند: «هنگام ورود ما به محوطه کلیسا پرنده‌ها می‌خواندند، بنفشه‌های تازه رسته در چمنزار شکوفه کرده و درختان کاج آرام آرام لالایی می‌گفتند. چنین می‌نمود که طبیعت مهربانانه‌ترین جلوه‌ها را به خود گرفته تا بازگشت فرزند وظیفه شناس و دوست داشتنی خود را برای خواب طولانی، در آغوش خود خوشامد گوید.» رمانتیست‌ها به طبیعت شخصیت داده و مرگ را عبارت می‌دانستند از فرو خفتنی با آرامش در آغوش مادر همهٔ زندگی‌ها.

گو اینکه شیوه‌های دینی و فلسفی قدیمی‌تر در رمزپردازی از مرگ ادامه یافت، اما رمانتیست‌ها بر اظهار عواطف تأکیدی تازه نهادند. رمانتیست‌ها به جای پای فشاری بر عقل، بر استعدادهایی از انسان مثل تخیل، شهود و احساس به عنوان بهترین شیوه‌ها جهت کسب معرفتی اصیل، نسبت به حیات و مرگ تأکید نهادند. از این رو، مرگ به فرصتی طلایی برای اظهار عواطف مبدّل شد. بستر مرگ محلی شد برای مبادله

1. Louisa May Alcott
2. Henry David Thoreau

احساساتی از عشق و دوستی که مرگ را توان گسست آن نبود.

شیوهٔ رمانتیکیِ نگاه به مرگ به گونه‌ای معنادار، توجه را از مرگ خود شخص، منصرف کرد و به مرگ دیگران معطوف نمود(۳: ص۵۶). از آغاز قرن نوزدهم نگرش آمریکایی‌ها در قبال مرگ در درجهٔ اول به هنگام مرگ دوستان و بستگان با احساس فقدان سر و کار داشت. نتیجه تکیه بر عاطفه این بود که غم بازماندگان بر نگرش‌های مربوط به مرگ سایه انداخت و احساسات عاطفیِ فقدان، در شیوهٔ رمانتیکی نگرش به مرگ بروز کامل یافت.

آمریکایی‌ها برای ابراز غم و اندوهی که بستگان به هنگام مرگ محبوبان خود احساس می‌کردند، راه‌هایی را ابداع نمودند که از نظر اجتماعی قابل قبول باشد. هنگامی که یکی از دوستان یا بستگان درمی‌گذشت، بازماندگان اندوه شخصی خود را با سبک عزاداری عمومی ابراز می‌نمودند. آمریکایی‌ها سبک‌های مشخصی از پوشش را برای مراسم کفن و دفن و وقت عزا وضع کردند. عزاداران خانه‌های خود را با پارچهٔ کِرِپ سیاه پوش کرده، می‌گریستند، دعا می‌خواندند و در اوقات اندوه به یکدیگر تسلیت می‌گفتند. حتی وقتی که بازماندگان اطمینان داشتند در یک بهشت خانوادگیِ مسیحی، روابط خانوادگی دوباره اعاده خواهد شد، باز هم از طریق ابراز علنی غم و اندوه، احساس فقدان خود را نشان می‌دادند.(۱۷)

ماندگارترین تأثیر رمانتیسم بر آیین‌های فوت آمریکایی‌ها، پیدایش قبرستان‌های روستایی بود. قبرستان‌های آمریکا در انطباق با نگرش رمانتیکی نسبت به طبیعت کم کم به شکل باغ‌هایی زیبا درآمدند. اموات در میان درختان، گل‌ها، چمنزارها، و دره‌ها ـ که بدقت فراوان تعبیه شده بودند تا تأثیری آرامبخش در مکان‌های زیبا و مقدس آسایش، به بار آورند ـ دفن می‌شدند (۲۲: ص۷۸). برخلاف گورستان‌های متروک و منزوی قرن هجدهم، این قبرستان‌های همچون باغ و جدید اماکنی بودند که بازماندگان می‌توانستند همزمان هم با مردگان و هم با طبیعت تماس برقرار کنند. علاوه بر آن هنر به کمک

طبیعت آمد. قبرستان‌های آمریکا، با بناهای ماهرانهٔ یادبود، برای متوفّیان تزیین شدند.

در آمریکا قبرستان‌های روستایی برای بازماندگان محل‌هایی را برای ابراز غم فراهم آورد. در عین حال مکان‌هایی را برای زندگان فراهم ساخت تا از زیبایی‌های هنر و طبیعت به شیوه رمانتیکیِ نگرش به مرگ، الهام گیرند.

شیوهٔ پزشکی برخورد با مرگ (۱۸۵۰)

در نیمه دوم قرن نوزدهم به تدریج طبیعت گرایی علمی، بر نگرش آمریکایی‌ها در قبال مرگ چیره شد. در آمریکا و با حمایت سازمانی دانشگاه‌ها و حکومت، رشته‌های علمی تخصصی برقرار شد. لازمه طبیعت گرایی علمی که از احساسات رمانتیکی در مورد طبیعت فاصله گرفته بود، نوعی رهیافت شک گرایانه نسبت به همهٔ ادعاهایی بود که در باب واقعیت به عمل می‌آیند و با استمداد از شیوه‌های تجربی قابل اثبات نیستند. خصیصه علوم تخصصی، شکاکیت، تردید، متدهای تجربی و ساز و کارهای عملی بود. با کسب وجاهت علوم تجربی در جامعه آمریکا، فرضیه‌های علمی به نحوی فزاینده بر رهیافت‌های جمعی تأثیر نهاد.

تحول در رهیافت‌های علمی در خلال نیمه دوم قرن نوزدهم را می‌توان با مقایسه مقالاتی که در دایرة المعارف آمریکا[1] در چاپ‌های سال ۱۸۴۵ و ۱۹۰۳ دربارهٔ مرگ نوشته شده است دریافت. دایرة المعارف آمریکا که خلاصه‌ای است از معرفت علمی برای عامّه مردم، از اطمینان نسبت به جاودانگی، به سمت نوعی شکاکیت روی آورد که با طبیعت گرایی علمی تناسب داشت. در چاپ ۱۸۴۵ در مقالهٔ مربوط به مرگ، آن را چنین تعریف می‌کند «توقف حیات»؛ اما به هنگام مرگ این تنها «حیات ارگانیک» فرد است که از کار می‌افتد و این دایرة المعارف، به مثل شیوهٔ عقلانی بنجامین فرانکلین در قبال مرگ به خوانندگان اطمینان می‌دهد که ذهن پس از مرگ استمرار خواهد یافت «چرا

1. Encyclophedia Americana.

که نه ذهن و نه فرد، هیچ یک زوال‌پذیر نیستند». اما در سال ۱۹۰۳ دیگر علم نمی‌تواند نتیجه گیرد که ذهن جاودانه است. باز هم دایرة المعارف مرگ را «توقف حیات» تعریف می‌کند. اما علم تنها علل طبیعی فرسایش «ماده ارگانیک» را می‌تواند به تحلیل کشد و در مورد بقای پس از مرگ، حرفی برای گفتن ندارد: «آنچه بر سر ذهن و یا قوه ناطقه[1] می‌آید، چه در انسان و چه در حیوان مسأله‌ای است که به فروض فلسفی و یا ایمان دینی مربوط می‌شود و پژوهش‌های علمی به هیچ وجه روشنگر آن نیست» (۲۱: ص ۳-۵۲). سر و کار علم با واقعیات مرگ است و نه نظریه‌پردازی‌های فلسفی و یا دینی در بارۀ پس از مرگ.

جدایی دین و علم منجر به شکافی در مساعی فکری در جامعه آمریکا شد. دین ممکن است با ایمان سر و کار داشته باشد، اما این علم است که مسؤول معرفت ناب می‌باشد. دین روز به روز مدیریت مرگ و تعیین مفاد آن را به علم و تأسیسات علمی واگذار نمود، بویژه از وقتی که علم پزشکیِ نهادینه شده، در جامعۀ آمریکا قدرت و اعتبار یافت.

در طی نیمه دوم قرن نوزدهم، آمریکا از طریق پزشکی علمی، جنبش‌های بهداشت عمومی و اقدامات بهداشتی شهری، جنگی تمام عیار با مرگ را آغاز کرد. هر چند پزشکی علمی که تأسیسات بیمارستانی قاعده و پایگاه آن محسوب می‌شد، در جامعه آمریکا بیشترین قدرت را کسب نمود، اما جنبش‌های بهداشت و سلامتی احتمالاً بیشترین اعتبار را برای کاهش مرگ و میر اطفال و افزایش امید به حیات (متوسط طول عمر) که آمریکا از آغاز قرن بیستم از آن برخوردار شده است، به خود اختصاص می‌دهند.(۶۸)

در هر صورت تلاش جنبش‌های پزشکی، و بهداشت و سلامتی عمومی عمیقاً نگرش‌های مربوط به مرگ را در آمریکا تغییر داده‌اند. همه بر سر این مسأله توافق دارند

1. Thinking principle.

که مرگ، معلول عللی طبیعی است که با علوم تجربی قابل تشخیص است، نه ناشی از مشیت الهی یا تدبیر عقلانی طبیعت یا روح طبیعت که فرزندان خود را به خانه فرا می‌خواند. مرگ، به غیر از مواردی که معلول سانحه یا خشونت است، معلول حمله جانداران میکربی است که ارگانیسم بدن را تخریب نموده‌اند. به هر حال می‌توان با به کارگیری متدهای علمی این علل نامرئی را تشخیص داد و با آن مبارزه کرد.

یک پزشک در گردهم آیی «انجمن ملی متولیان کفن و دفن» به طور خلاصه این تمهیدات تازه پزشکی را در برخورد با مفاد و معنای مرگ، چنین بیان نموده است: «شاید درگذشته مردم مرگ را تجلی خواست خدا می‌دانستند... اما امروزه ما لفافهٔ رمز و راز را کنار زده‌ایم؛ بی اطمینانی را از زندگی انسان دور ساخته‌ایم و رو در رو به علل منجر به مرگ می‌نگریم» (۲۱: ص ۵۴-۵۳). مرگ از هیچ رمز و رازی برخوردار نیست، چرا که پزشکی علمی می‌تواند علت طبیعی آن را تشخیص دهد.

تدبیر و تمشیت مرگ به شیوه پزشکی به دو نگرش متناقض انجامید: پذیرش مرگ و طرد مرگ. از یک سو علم تجربی رو به تکامل، متضمن این نکته بود که مرگ برای تکامل، بهبود و سازگاری مستمر نژاد انسان امری است لازم. قانون تکامل مستلزم بقای اصلح است و برای بقای اصلح باید نااصلح توسط مرگ از بین برود. از یک چشم انداز تکاملی، باید مرگ را به عنوان بخشی عادی و طبیعی از فرایند حیات مورد پذیرش قرار داد. اما از سوی دیگر حرفه علمی پزشکی، مبارزه‌ای را علیه مرگ اعلام داشت که از آن برمی آمد که گریز ناپذیری مرگ را رد می‌کند. اگر مرگ یک مرض است، پس پزشکان باید بتوانند آن را معالجه نمایند. حرفه پزشکی علمی در آمریکا تمام وقت خود را صرف معالجه مرض مرگ کرده است.

در اوایل قرن بیستم الی مچنیکف[1] پزشک و برنده جایزه نوبل قهرمان مبارزه علیه مرگ بود. از نظر مچنیکف، پیری یکی از امراض بدن است که دانش پزشکی بایستی

1. Elie Metchnikoff.

بتواند آن را کنترل کند. وی می‌گفت «پیری یک مرض مسری است» و از آنجا که حرفه پزشکی در مهار سایر امراض مسری توفیق داشته است، باید بتواند بر مرض مرگ نیز فائق آید. وی اظهار خوش بینی می‌کرد که مرگ را کنترل پزشکی ضبط و مهار خواهد کرد. وی می‌گفت اگر این درست است که پیری یک مرض است، پس بایستی بتوان آنرا معالجه کرده یا به تأخیر انداخت». توصیه مچنیکف این بود که تا زمانی که راه علاجی برای مرگ یافت نشده است، افراد می‌توانند برای طولانی ساختن عمر خود از رژیمی استفاده کنند که در آن ماست مصرف شود و انضباط پزشکی مراعات گردد (۲۱: ص ۶۱-۶۰).

اقتضای جنگ پزشکی علیه مرگ این بود که انسان در تمام عمر تحت مراقبت‌های پزشکی باشد تا مرگ درمان شود و یا به تأخیر افتد. حرفه پزشکی علمی عهده‌دار مدیریت مرگ و حیات شد. اگر مرگ فرا می‌رسید می‌شد آن را ناکامی علم پزشکی در کنترل زندگی دانست، اما به احتمال بیشتر، مرگ معلول قصور شخص در رعایت رویّه و سبکی از زندگی دانسته می‌شد که متخصصان پزشکی توصیه نموده بودند.

از این رو نحوهٔ زندگی آمریکایی‌ها به گونه‌ای فزاینده تحت کنترل حرفه پزشکی فنی قرار گرفت. آمریکایی‌ها تحت مراقبت پزشک زندگی می‌کردند و در مؤسسات پزشکی جان می‌باختند. سازمان‌های حرفه‌ای پزشکی با حمایت دستاوردهای صنعتی و سیستم‌های مصنوعی - بهداشتی و بهزیستی قدرت، کنترل و اقتدار بیشتری نسبت به مرگ و حیات در آمریکا پیدا کردند.

مرگ به شیوهٔ هسته‌ای (۱۹۴۵-)

در شانزدهم جولای ۱۹۴۵ اولین بمب اتم در آلمگاردو[1] در نیومکزیک آزمایش شد.

1. Alamogaordo.

مدیر این پروژه که جی. رابرت. اُپنهایمر[1] نام داشت، چنان از قدرت این انفجار بهت زده شد، که مجبور شد برای بیان احساس خویش به هنگام مشاهدهٔ انفجار به تصویرپردازی‌های دینی متوسل شود. اُپنهایمر برای اینکه بتواند این سلطهٔ جدید بر مرگ و حیات را که بمب اتم از خود نشان داده بود، به تصویر کشد، متنی را از بهگودگیتا[2] از متون آیین هندو نقل می‌نماید: «اگر به یکباره هزار خورشید در آسمان بدرخشد، آنگاه به درخشش و تلألؤ قادر متعال شباهت خواهد داشت». بمب اتم به مثل یک خدا، با تلألؤ، درخشان، قوی و با عظمت است، اما مرگ آور. اُپنهایمر با نتیجه‌گیری از این فرازِ نقل شده، می‌گوید «من به مرگ مبدل شده‌ام؛ در هم کوبندهٔ جهان‌ها». بمب اتم مرگ بود، مرگ با مقیاسی غیر قابل تصور، به مثل خدایی که مرگ همهٔ انسان‌ها در حیطه اقتدار اوست.(۱۲)

با پیشرفته‌تر شدن بمب، به نظر می‌آمد که آمریکایی‌ها این اقتدار خداگونه بر حیات و مرگ را در اختیار خویش دارند. ویلیام لورنس[3] نویسندهٔ مقالات علمی، پس از مشاهده یک آزمایش اتمی در سال ۱۹۵۷ بمب اتم را «پرومته جدید» خواند. در اساطیر کلاسیک آمده است که پرومته آتش را از خدایان دزدید و آن را در اختیار انسان قرار داد. بمب اتم نیز به همین سان اقتداری مهیب بر مرگ و حیات را از خدایان به انسان‌ها انتقال داد. لورنس بمب اتم را ستوده است و می‌گوید این بمب همچون چتری حمایتگر، جهان را از خطر جنگ بر کنار خواهد داشت. از این پس هیچ کشوری خود را درگیر جنگ نخواهد ساخت چرا که هر جنگی ممکن است به انهدام کلی منجر شود (۳۸: ص ۱۱۹ـ۱۱۸). چنین می‌نمود که آمریکایی‌ها از طریق قدرت بمب، تفوّقی تازه بر مرگ و حیات پیدا نموده‌اند که دامنه آن کل جهان را در بر گرفته است.

اما در همان حال ظاهراً این قدرت اتمی که آمریکایی‌ها در اختیار خود گرفته بودند،

---

1. J. Robert oppenheimer.
2. Bhagavad Gita.
3. William Lawrance.

ظاهراً سر آنان را با خطر مواجه ساخته بود. عصر اتم اضطرابِ از مرگ فراگیری را باعث شد. بسیاری از آمریکایی‌ها کم کم درک کردند که این بمب زندگی آنان را پرمخاطره ساخته است. از تخمین‌های مربوط به اثرات سلاح‌های اتمی برمی آمد که هرگونه مبادله بمب اتم ممکن است به انهدام کل سیاره زمین بینجامد.(۶۲) در آن صورت، تنها علف‌ها و سوسک‌ها وارث زمین خواهند شد.

این برای اولین بار بود که در تاریخ بشریت انهدام نوع انسان به یک احتمال واقعی مبدل شد. دیگر برای هر فرد تصور این امر ممکن شد که مرگ شخصی او می‌تواند با مرگ تمام نژاد بشر همزمان باشد.

قبلاً مرگ در این مقیاس امری غیر قابل تصور بود. با این همه تصور انهدام به وسیله بمب اتم در خلال عصر اتم مخیله آمریکایی‌ها را به خود مشغول ساخت. بمب اتم نگرش آمریکایی‌ها را در قبال مرگ به نحوی تغییر داد که هنوز درست نمی‌توان آن را ارزیابی کرد.

با تهدید انهدام اتمی، شیوه‌های سنتی جاودانگی نیز در معرض تهدید قرار گرفت. در جهانی که دیگر هیچ انسانی باقی نمی‌ماند تا با تولید مثل، استمرار مناسبات خانوادگی را تضمین کند، دیگر جاودانگی نیاکانی امکان دوام نداشت. همچنین در جهانی که در آن با نابودی حیات انسان، خاطره اموات محو می‌شد، جاودانگی فرهنگی حرفی بی‌ربط شد. اگر این انتظار به جا بود که سلاح‌های اتمی، هم خانواده و هم فرهنگ را از جهان محو خواهند کرد، این شیوه‌های سنتی جاودانگی، بی‌مورد می‌نمود.

اما در عصر اتم همراه با تلاش آمریکایی‌ها برای کنار آمدن با بمب اتم، شیوه‌های تازه‌ای از جاودانگی اسطوره‌ای و تجربی به ظهور پیوست. اینک نوعی جدید از جاودانگی تجربی با پذیرش مرگ ـ این بار در مقیاسی غیر قابل تصور ـ از طریق احترامی تقریباً دینی نسبت به بمب اتم امکان‌پذیر گشت. رابرت. جی. لیفتون[1] روان شناس، این

---

1. Robert Jay Lifton.

نگرش را بمب اتم گروی[1] نام نهاده است. در اتم گروی تقریباً بمب به عنوان قدرت نهایی مورد پرستش قرار می‌گرفت. و پذیرش همدلانهٔ سلاح‌های اتمی راه حلی برای اضطراب از مرگ و طریقی برای اعادهٔ احساس از دست رفته جاودانگی به شمار می‌رفت (۳۷: ص ۳۶۰). بسیاری از آمریکایی‌ها با شور و شوق بمب اتم را چونان مظهری از قدرت پذیرا گشتند. که نجات از خشونت جنگ متعارف را نوید می‌داد. هر چند بمب اتم خطر مرگی غیر قابل تصور را دامن می‌زد، اما به نظر می‌آمد که قدرت برتر آمریکا بر جهان را تثبیت نموده است. بسیاری از آمریکایی‌ها از طریق گرایش به بمب اتم با این سلطهٔ برتر بر مرگ و حیات اتحاد می‌یافتند.

بمب سمبل سلطه مشخص و متمایز آمریکا بر مرگ بود. گرایش به بمب اتم منجر به اسطوره‌هایی جدید در باب جاودانگی شد. افسانه‌هایی در باب مرگی ناگهانی، غیر منتظره و بدون درد در یک انفجار هسته‌ای، افسانه‌هایی در باب قهرمانانی که باقی می‌ماندند ـ و معمولاً گمان می‌شد آمریکایی‌اند – و پس از پاک شدن جهان توسط جنگ اتمی به باز سازی آن می‌پرداختند. افسانه‌هایی در مورد آرماگدون هسته‌ای که سلاح‌های هسته‌ای را با پیشگویی‌های کتاب مقدس در مورد یک جنگ بسیار عظیم میان نیروهای خیر و شر قبل از ظهور مجدد عیسی مسیح پیوند می‌زد.(۱۱) بسیاری از آمریکایی‌ها کوشیدند از طریق این افسانه‌ها، راه‌های تازه‌ای برای تصور نوعی جاودانگی در زیر سایه بمب ابداع کنند.

مرگ و جاودانگی دینی

در طی این کتاب ما به چهار شیوهٔ اساسی برخوردیم که انسان‌ها برای جاودانگی کشف کرده‌اند: جاودانگی نیایی، تجربی، فرهنگی و اسطوره‌ای. آمریکایی‌ها نیز برای بالا رفتن از حد و حدود مرگ و فرا رفتن از آن راه‌هایی را کشف کرده‌اند و لذا این انگاره‌های

---

1. nuclearism.

جاودانگی در جامعه و تاریخ آنان نیز بروز و ظهور یافته است. گرچه امکان آن نیست که تاریخ آمریکا را به تفصیل بازبینی کنیم اما نمونه‌هایی معدود ذکر می‌کنیم که نشان می‌دهند چگونه این الگوهای جاودانگی طریقه‌هایی مهم را برای نزدیک شدن به مرگ در آمریکا فراهم ساخته‌اند.

اول، جاودانگی نیایی است که در آداب و رسوم دینی آمریکایی‌های بومی پدیدار گشته است. بومیان آمریکا، بویژه زیر فشار مرگ گسترده و جا به جایی فراگیر با تکیه بر حضور زندهٔ نیاکان متوفا و شیوه‌های سنتی زندگی آنان طریقه‌هایی را برای جاودانگی از مرگ یافتند.

دوم، جاودانگی تجربی است که در میان کاهنان بومی آمریکا بروز یافته است؛ مثل پیامبر اواخر قرن نوزدهم ***واوکا***،[1] که مرگ و باز تولدی دوباره را از سر گذراند و ادعا نمود با جهان مردگان تماس برقرار کرده است. در عین حال جاودانگی تجربی برای روح گروی[2] قرن نوزدهم و بیستم نیز اهمیت داشت. آمریکایی‌ها می‌توانستند از طریق واسطه‌های روحی که به کاهنان شباهت داشتند، با مردگان تماس تجربی مستقیم برقرار کنند.

سوم، جاودانگی فرهنگی است که بر بقاء و استمرار جامعه آمریکایی مهر تأیید می‌زد. این نوع جاودانگی در ادوار جنگ بخشی مهم از رسوم و معتقدات آمریکایی‌ها بوده است. مرگ در صحنه نبرد یک نماد بود و آن را طریقی می‌دانستند برای تحصیل جاودانگی فرهنگی و بدین سان آمریکایی‌ها متقاعد می‌شدند که در مرگ جنگجویانشان بقای جامعه آنان نهفته است.

و چهارم، جاودانگی اسطوره‌ای است که در تاریخ و جامعه آمریکا صور بسیار مختلفی به خود گرفته است. البته سه شیوه دیگر جاودانگی نیز همگی دارای بعدی اسطوره‌ای هستند. یک داستان اساطیری رایج دربارهٔ جاودانگی عبارت بوده از انتظار

1. Wovoka. 2. spiritualism.

ظهور دوم عیسی، بویژه در بنیادگرایی مسیحی آمریکا انتظار بازگشت قریب الوقوع مسیح، نمادی بوده از نوعی جاودانگی.

جاودانگی نیایی

تعریف ما از جاودانگی نیایی این بود که این جاودانگی تعالی، شیوه‌ای است برای بالاتر رفتن از مرگ یا به ورای مرگ رفتن که به کمک مرتبط ساختن فرد با زنجیره بیولوژیکی مستمری از پدران و فرزندان حاصل می‌آید، زنجیره‌ای که مرگ آن را از هم نمی‌گسلد. همان گونه که دیدیم جاودانگی نیایی برای بومیان آمریکا اهمیت داشت. این بومیان در قارهٔ آمریکای شمالی و قبل از تماس با مهاجمان و استعمارگران آمریکایی نشو و نما کرده بودند.

بومیان آمریکا از طریق ساختن اماکن مقدسه، و محل‌های تدفین، تزیین مقابر، ضیافت برای مردگان و مراسم یاد بود، نیاکانشان را تکریم می‌کردند. در ادیان بومیان آمریکا اغلب حرمت به مردگان جزئی بود از تکریم حیات.

پیوریتن‌ها در قرن هفدهم و آن هنگام که در نیوانگلند مستقر می‌شدند از آیین نیایی بومیان آمریکا چیزی سر درنیاوردند. توماس مورتن[1] که از نادر مدافعان قبایل سرخپوست در قرن هفدهم است، واکنش پیوریتن‌هایی راکه با قبر مادر یکی از رؤسای قبایل مواجه شده بودند، چنین شرح می‌کند: دو پوست خرس که به هم دوخته شده بود، برای تزیین روی قبر قرار گرفته بود. پیوریتن‌ها این آرایه را خراب کردند. «چون این را یک عمل خرافی می‌دانستند.»(۱۹: ص ۱۴) پیوریتن‌ها جاودانگی نیایی بومیان آمریکا را از جمله خرافات فراوان و زشت آنان می‌دانستند که برای بنای یک نظام مسیحی در جهان نو لازم بود از میان برداشته شود.

تاریخ بومیان آمریکا پس از تماس با اروپایی‌ها، گاه شماری است غمبار از تخریب و

1. Thomas morton.

انهدام. امراضی که بومیان آمریکا در مقابل آن هیچ تأمینی نداشتند، جمعیت آنان را در برخی مناطق نود درصد کاهش داد. جنگ، استیلا و تبعید و اخراج منجر به مرگ و جابه جایی گسترده در میان جوامع بومی آمریکا شد. مقاومت تا حد زیادی محکوم به شکست بود. نتیجه عبارت بود از فروپاشی شیوه‌های سنتی مرگ و حیات در مقابل قدرت فزاینده نظامی و اقتصادی ایالات متحده، در خلال تسخیر آمریکای شمالی در قرن نوزدهم. هیئت مأموران امور سرخپوستی[1]، سیاست ایالات متحده را به وضوح بیان نموده است. نژاد آنگلوساکسون این اجازه را نمی‌دهد که قافلهٔ تمدن، مدتی دراز در طول یا عرض جغرافیایی این قلمرو پرگستره زمینگیر شود. اگر سرخپوست به دلیل توحش، خود را سر راه تمدن قرار دهد، تمدن بناچار او را ریشه کن خواهد نمود (۵۸: ص ۲۰-۲۱۹).

بومیان آمریکا در قرن نوزدهم در واکنش به مرگ و جا به جایی، می‌توانستند برای تأیید رابطه میان زندگان و مردگان از منابع دینی سنتی بهره گیرند. سخنرانی بلیغ رئیس سیتل[2] در ژانویه ۱۸۵۵ شاهدی است بر قدرت جاودانگی نیایی بومیان آمریکایی در واکنش نسبت به مرگ.(۶) وی خطاب به حکومت ایالات متحده می‌گوید نژاد سفید در آمریکا در حال گسترش است و به سیلی بزرگ مبدل می‌شود. وی سوگمندانه می‌گوید «اما قوم من یک جزر است، ما هیچ گاه باز نخواهیم گشت.» با گسترش نژاد آمریکایان سفید پوست سهم بومیان آمریکا مرگ بود و فروپاشی. اینک آنان به مانند یتیمانی بودند که از سرزمین اجدادیشان جدا گردند.

با اینهمه سیتل در هنگامه تخریب و منهدم شدن طریقهٔ حیات بومیان آمریکا، به منابع سنتی جاودانگی نیاکانی متوسل می‌شود. سیتل قوم خود را با سفید پوستان مقایسه می‌کند: «برای ما خاکستر پدرانمان قداست دارد. قبرشان سرزمین مقدس است. اما شما گمگشتگانی هستید که قبر پدرانتان را پشت سر گذاشته‌اید و باکتان نیست.»

1. Board of Indian Commissioners.
2. Chief Seattle

توجیه سفید پوستان در تصرف اراضی سرخپوستان این بود که بومیان آمریکا چادر نشینانی سرگردان و پس مانده‌اند و حق ندارند که زمین را به عنوان ثروت در اختیار داشته باشند. سیتل این استدلال را به طعنه معکوس می‌کند و می‌گوید شما سفید پوستانید که سرگردانید چرا که قبر نیاکان خود را در اروپا ترک گفته‌اید. از دیدگاه سیتل سفید پوستان نیاکان خود را ترک گفته و در جهانی حیران و سرگردان شده‌اند که هیچ ارتباطی با اماکنی که آنان باید مقدس می‌داشتند ندارد. سیتل به سفید پوستان هشدار می‌دهد «در نتیجه مردگانِ شما فراموشتان خواهند کرد».

سیتل اطمینان داشت که نیاکان او هیچ گاه سرزمین و مردم آمریکا را فراموش نخواهند کرد. بومیان آمریکا گو اینکه بی خانمان شده‌اند، اما به آمریکا متعلقند؛ چرا که با نیاکانشان در تماسند. «مردگان ما هیچ گاه سرزمین زیبایشان را فراموش نخواهند کرد. این زمین مادر آنان است، آنان همواره رودخانه‌ها و کوه‌های بلند و دره‌های آن را دوست و در خاطر خواهند داشت. آنان شوق وصول به زندگان را دارند. اینها نیز بی‌کس و تنهایند و در آرزوی مردگانند. روح آنان اغلب برای دیدار و مشورت ما رجوع می‌کنند. سیتل بر جاودانگی نیایی پای می‌فشرد که در آن حلقه‌های عشق، زندگان و مردگان را به هم متصل می‌سازد. مردگان زندگان را در خاطر خواهند داشت، چرا که زنده‌ها هم به نوبه خود، بستگان متوفای خود را در یاد و خاطر داشته به آنها عشق می‌ورزند.

سرزمین مقدس واسطه‌ای است که تماس میان زندگان و مردگان از طریق آن برقرار می‌ماند. سیتل می‌گوید «این سرزمین هر تکه‌اش برای قوم من مقدس است». خاکستر نیاکان به این سرزمین قداست بخشیده است. جسمشان تأثیر مقدسشان را در این زمین دمیده است. گرچه آیین‌های نیاکانی در محل‌های تدفین و اماکنی خاص صورت می‌گیرد. اما حضور نیاکان در این زمین کل آن را تقدس داده است. بومیان آمریکا فکر می‌کردند که حضور مقدس بستگان متوفایشان به سرزمین حیات می‌بخشد. سیتل توضیح می‌دهد: زمینی که زیر پای شماست به گام‌های ما مهربانی بیشتری نشان می‌دهد

تا به گام‌های شما، چرا که این زمین خاکستر اجداد ماست. پاهای برهنه ما احساس خویشاوندیِ را لمس می‌کند. شور و حیات زمین از حیات خویشان ماست.» بومیان آمریکا از آن رو می‌توانستند حلقه‌های ناگسستنی پیوندهای خویشاوندی را حفظ نمایند که حضور مقدس نیاکان خود را احساس می‌کردند، نیاکانی که حتی در زمین زیر پایشان زنده بودند.

سیتل هشدار می‌دهد که حتی آنگاه که آخرین سرخپوست بمیرد، مردگان نامریی بومیان آمریکا باز سفیدپوستان را محاصره خواهند کرد. زمین خود با حیات مردگان زنده خواهد ماند. وی نتیجه می‌گیرد که پس سفیدپوستان باید با بومیان آمریکا رفتاری منصفانه داشته باشند، «چرا که مردگان نیز قدرت دارند.»

یکی از نمونه‌های قدرت مردگان در اعتقادات بومیان آمریکا، در پایان قرن نوزدهم در دین «رقص روح» ظاهر شد. بسیاری از سرخپوستان ساده که هنوز از آوارگی و سختی‌های ادامه حیات رنج می‌بردند، جذب پیام پیامبرانه‌ای شدند که توسط واوکا این سرخپوست آرمانی تبلیغ می‌گشت. در سال ۱۸۸۹ یک روز واوکا به خرد کردن هیزم مشغول بود، صدایی عظیم شنید که به نظر می‌آمد از سمت کوه‌ها می‌آید. واوکا به سمت کوه‌ها حرکت کرد، اما ناگهان افتاد و مرد و او را به آسمان‌ها بردند. وی تجربه خود را چنین شرح می‌کند: «من به آسمان صعود کردم و خدا را و همهٔ افرادی را که مدت‌ها پیش درگذشته بودند دیدم»(۴۹: صص ۲۷-۲۶). واوُکا می‌گوید خداوند تعالیمی اخلاقی و همچنین رقصی آیینی را به من آموخت تا وقتی به جهان باز می‌گردم آن را در اختیار مردمم بگذارم. نوید رقص روح این بود که تماس بومیان آمریکا با اجدادشان از طریق این آیین تجدید خواهد شد و لذا آنان حیاتی دوباره خواهند یافت.

واوکا چونان یک کاهن با از سرگذراندن یک مرگ و باز تولد نمادین به اسرار آسمان راه یافته بود. واوُکا در آسمان با نیاکانی که مدت‌ها قبل از دنیا رفته بودند، تماس برقرار ساخت و دین جدیدی در اختیار او گذاشته شد تا به مردمش منتقل سازد. یک رقص

آیینی در کانون این دین جای داشت که گروه‌های مختلف منطقه پلین[1] به طور گسترده آن را برگزار می‌کردند. رقصندگان که آرام دور یک درخت می‌چرخیدند، اغلب به حالت خلسه می‌افتادند؛ آنگاه نیاکان خویش را می‌دیدند، با بستگان متوفای خویش سخن می‌گفتند و از دهکده‌های ارواح که در آن مردگان با شیوه‌های سنتی قدیم می‌زیستند بازدید می‌نمودند. رقص نمادی بود از احیای شیوه زندگی بومیان آمریکا، از طریق تماس با مردگان. واوُکا به آنان وعده می‌داد که اگر به رقص ادامه دهند، خواهند دید که نیاکان آنان به زندگی بازگشته و شیوه‌های کهن احیا می‌شود. آنان می‌توانستند در انتظار رستاخیز بستگانشان با مشارکت با نیاکان در مراسم رقص روح، حضور و قدرت آنان را گرامی دارند (۵۲: صص ۴۱-۱۲۲).

جاودانگی تجربی

تعریف ما از جاودانگی تجربی این بود که این تجربه، تجربه‌ای روانشناختی، عمیق و اغلب شدید است که در آن انسان ها در حالی که زنده‌اند، مرگ را پذیرا می‌گردند. می‌توان با پذیرش آرام مرگ به استقبال آن رفت، اما امکان آن هم هست که با تجاربی مرتاضانه ـ تجربه منتقل شدن به بیرون از بدن، مکان و یا جهان ـ از مرگ استقبال کرد. تجربه‌ای که ممکن است به رغم آن کسی که هنوز زنده است و یا به زندگی بازگشته، مرده به نظر آید.

در تاریخ ادیان این کاهنان بوده‌اند که الگوی تجربهٔ مرتاضانه راابداع کرده‌اند؛ مثلاً واوُکای کاهن یک تجربه مرتاضانهٔ مرگ و تولد دوباره را از سرگذرانده. وی از جسم خویش خارج شد و به جهان ارواح سفر کرد و بدین طریق یک کاهن متخصص در تماس و مراودهٔ با اموات شد. این است که کاهن یک جاودانگی تجربی را ارائه می‌کند، چرا که وی قادر است در حالی که هنوز زنده است مرگ را تجربه کند.

1. Plain

در اوایل قرن نوزدهم، روح گروی در آمریکا به عنوان جنبشی که مشترکاتی زیاد با رویه‌های منسوخ کاهنان داشت سربرآورد. واسطه‌های احضار ارواح مدعی شدند که در تماس و مراودهٔ با مردگان تخصص دارند. آنان می‌گفتند که با دریافت پیام از ارواحی که ورای قبور قرار دارند، نوعی جاودانگی تجربی میسّر است. این پیام‌ها دارای انواعی مختلف بود: صدای تق تق، صدای ضربه، اصوات بلند، آواها و حتی ظهور مردگان. شرکت کنندگان در جلسه احضار ارواح می‌توانستند به هدایت آن واسطه متخصص، در یک جاودانگی تجربی، شرکت نمایند. گرچه بسیاری از احضارگرانِ ارواح کاری جز فریب و صحنه آرایی‌های دقیق نمی‌کردند، اما احضار ارواح، خود را در مخیله آمریکایی‌ها جای داد. احضارگری نه تنها مدعی دلیل برای حیات پس از مرگ بود، بلکه به زنده‌ها نوید می‌داد که آنان می‌توانند با تجربه تماس و مراودهٔ مستقیم با اموات از مرگ فرا روند.

احضارگری در آمریکا در سال ۱۸۴۸ در نیویورک شمالی آغاز شد و آن هنگامی بود که اعلام شد مگی فوکس[1] ۱۳ ساله وکتی فوکس[2] ۱۱ ساله که خواهر بودند، واسطه‌های روحی هستند. آنان صدای تقه‌های اسرارآمیزی را می‌شنیدند که ظاهراً از یک جای نامعلوم می‌آمد. گرچه این دختران بعدها اعتراف کردند که انگشت پایشان را به کف چوبین اتاق می‌زده‌اند و بدین طریق صدای تقه ایجاد می‌کرده‌اند، اما مادرشان در آن هنگام اطمینان داشت که این صداها پیام‌های روح مردگان است. مگی بعدها توضیح داد که «ما ناخواسته فریب مادر مهربان خود را خوردیم. ببین، ما فقط برای سرگرمی صدای تقه درمی آوردیم، اما مادر می‌گفت این صدای ارواح است که با هم صحبت می‌کنند» (۵: ص ۲).

در جلساتی که خانم فوکس[3] و دختر به شوهر رفته‌اش لی فیش[4] ترتیب می‌دادند، از

1. Maggie Fox.
2. Katie Fox.
3. Mrs. Fox.
4. Leah Fish.

آن دو دختر سؤالاتی به عمل می‌آمد و ارواح با ایجاد صدای تق تق جواب می‌دادند. لی فیش یک الفبای رمزی عددی ابداع کرده بود، طوری که ارواح بتوانند با ایجاد تقه پیام‌های مفصل‌تری را از مرده‌ها بیان کنند. دیری نکشید که جلسات احضار ارواح خواهران فوکس در تالارها و سالن‌های کنسرت به یک جاذبه مشهور تبدیل شد. نوعی گروه سیار احضار ارواح. مقامات رسمی و پزشکان در این راستا تحقیقاتی انجام دادند، اما نتوانستند بگویند خواهران فوکس دغلکارند. با افزایش علاقه عمومی به احضار ارواح، خواهران فوکس محور یک دین جدید و یک تجارت سود آور شدند که مبتنی بر اتباط با جهان اموات بود.

احضار ارواح، به رغم آکندگی از رمز و راز و فریب، پدیده‌ای را موجب شد که برای علایق علمی در حال ظهور در قرن نوزدهم خوشایند بود. احضارگری نیز همچون علم مدعی آن بود که با امور واقع سر و کار دارد. احضارگران ارواح جلسات احضار روح، صداهای عجیب و اخلال‌های عجیب و غیر عادی را دلیل علمی بر وجود حیات پس از مرگ می‌دانستند. در حالی که دانشمندان در عرصه الکتریسیته در حال کشف بودند، احضار کنندگان ارواح مدعی شدند که نوعی الکتریسته روحی را کشف نموده‌اند که به مردگان اجازه می‌دهد از طریق تلگراف فوق طبیعی احضارگران، با زنده‌ها ارتباط برقرار سازند. برخی از دانشمندان کار کشته در تلاش برای تحقیق در مورد ادعاهای روح گرایان مبنی بر اینکه دلایلی را در مورد حیات پس از مرگ به دست آورده‌اند، یک سلسله آزمون‌های تجربی را طراحی نمودند(۵: صص ۹۷-۷۷).

احضارگران از طریق صدای تقه، ضربات آهسته بر روی میز، پرواز در هوا (در عالم خواب)، نوشته شدن متن بدون نویسنده، موزیک اسرارآمیز و دیگر فنون احضارگری، پدیده‌هایی را ایجاد کردند که مردم آن را پیام‌هایی از مردگان دانستند. در اواخر قرن نوزدهم، واسطه گران روحی برنامه‌هایی که دائم ماهرانه‌تر می‌شد طراحی کردند که طی آن، ارواح مردگان در جلسه احضار ارواح نقش‌هایی فعال‌تر ایفا می‌نمودند. وقتی

واسطه، روح را احضار می‌نمود روح از توی گنجه سخن گفته و یا در اتاق به طریقی اسرارآمیز خود را نشان می‌داد. در دهه ۱۸۷۰ احضار ارواح به گونه‌ای رواج یافت که شرکت کنندگان می‌توانستند در جلسات احضار ارواح با مرده‌ها دست بدهند. گو اینکه معلوم شد بسیاری از این احضارها فریب و کلک است، اما اشتیاق به ارتباط روحی با مردگان به قرن بیستم کشیده شد و در این قرن نوید دادند که جاودانگی تجربی مستقیم میسّر است.

اشتیاق به تماس روحی با مردگان در دههٔ ۱۸۹۰ با رواج گسترده وساطت خلسه‌وار احیا شد. وساطت خلسه‌وار که شرلی مک لین[1] صاحب آوازه آن را به کار می‌گرفت، به طور قابل ملاحظه‌ای توجه عام را به خود جلب کرد و پیروانی نسبتاً زیاد یافت. مک لین موجب شد توجه مردم بخصوص به سمت کوین ریرسون[2] واسطه‌گر جلب شود. وی به حالت خلسه می‌رفت و پیام‌هایی را، با لحنی غریب میان دو روح رد و بدل می‌کرد. یکی از این روح‌ها از کسی بود به اسم «جان[3] متعلق به قرن اول میلادی و دیگری از آن یک جیب‌بر ایرلندی متعلق به قرن هجدهم به نام تام مک فرسن[4]. این پیام‌ها اطلاعات و راهنمایی‌های جالبی را از جهان مردگان به سود زنده‌ها فراهم می‌آورد. افراد زیادی به این گونه واسطه گری اشتغال داشتند و با انتقال مستقیم صداهای مردگان مدعی جاودانگی تجربی بودند و ریرسون تنها یکی از آنها بود.

الیزابت کوبلر راسّ نیز به ایجاد تماس‌های روحی با مردگان اشتغال داشت. جی بارهام احضارگر ارواح و کسی که با تکیه بر ایمان شفا می‌بخشید (گفته شده که یک بار کوبلر راسّ او را بزرگترین شفا بخش در جهان نامیده است) در کانون «مرگ و میرایی» کوبلر راس در اسکاندیناوی کالیفرنیا به او پیوست. می‌گویند بارهام جلسات احضار ارواح را جهت کمک به بیماران در حال مرگ و دیگر مراجعان در آن کانون برگزار

1. Shirley Maclaine
2. Kevin Ryerson
3. John.
4. Tom Macpherson.

می‌نموده است و برای آرامش بخشیدن به زنده‌ها و افراد در حال مرگ احضار روح می‌کرده است. طبق یک گزارش «بارهام مرتب جلساتی را با کسانی که آنان را موجودات پس از مرگ می‌نامید، برگزار می‌نمود. اعضای مؤنث سابق گروه می‌گویند که در بسیاری از این جلسات به آنان گفته می‌شد به یک اتاق جنبی بروند. دیری نمی‌پایید که در آن اتاق تاریک یک مرد برهنه ظاهر می‌شد. وی به طوری قانع کننده خود را یک موجود آن جهانی جا می‌زد... سپس سعی می‌کرد خانم‌ها را قانع کند که با وی آمیزش جنسی داشته باشند».(۶۰: ص ۴۲). گرچه ادعا می‌شد که این آمیزش جنسی، آمیزش با یک موجود آن جهانی است، اما یک بار زنی چراغ را روشن کرده و متوجه شد که این خود بارهام است که برهنه است و فقط یک دستار دارد.

الیزابت کوبلر راسّ ابتدا از بارهام، جلسات احضار ارواح و مواجهه با موجودات آن جهانی دفاع کرد. روزنامه‌ها گزارش کردند که کوبلر راسّ از آمیزش جنسی با روح‌هایی که علی الادّعا تجسم یافته‌اند، دفاع کرده و آن را بخشی از برنامهٔ درمانی خود برای افرادی می‌داند که می‌خواهند با مرگ دست و پنجه نرم کنند (۵: ص ۱۲۳). اما وی در مصاحبه منکر شده و گفت هیچ اطلاعی از آمیزش با ارواح ندارد، اما بر ارتباط دائم خویش با راهنمایان روحی صحّه نهاد. بارهام هم منکر شد که هیچ گونه آمیزش جنسی با بیماران داشته باشد و توضیح داد که ممکن است موجودات آن جهانی برای اینکه در کالبدی مادّی ظاهر شوند به کمک سلول‌های او این کار را کرده باشند و این دلیل آن بوده که روح‌های تجسم یافته به او شباهت داشته‌اند. با این همه این رسوایی مطبوعاتی آشکارا کوبلر راسّ را ترغیب کرد تا ارتباطات خود با بارهام و با هر گونه جاودانگی تجربی از طریق آمیزش جنسی با اموات را قطع کند. گرچه پردهٔ آخر این نمایش، رسوایی بود، اما آمیزش با مرده‌ها صرفاً یک نمونه افراطی از نوع مراوده با مردگان است که احضار ارواح را به یک جاودانگی تجربی مبدل می‌سازد.

جاودانگی فرهنگی

گفتیم جاودانگی فرهنگی صوری از خاطرهٔ جمعی در یک جامعه‌اند که افراد را به عنوان اشخاصی اجتماعی زنده نگاه می‌دارد. جاودانگی فرهنگی در اعمال و اعتقاداتی ظهور می‌یابد که بر استمرار جامعه تأکید دارند. در جاودانگی فرهنگی این واقعیت بزرگ داشته می‌شود که جامعهٔ پس از مرگِ یک فرد، موجب ماندگاری او می‌شود. در جامعه آمریکا در زمان جنگ، جاودانگی فرهنگی مشهودتر بوده است. به آمریکایی‌ها در صحنه نبرد نوعی جاودانگی فرهنگی وعده داده می‌شد: سربازان می‌میرند تا حیات جامعه ادامه یابد. مرگ در راه آمریکا به طور نمادین بازخرید رزمنده، کشور و آرمان‌هایی محسوب می‌شده است که آمریکا آن را مقدس می‌شمارد.

جاودانگی فرهنگی حاصل از کشتن و کشته شدن در صحنه نبرد، در سراسر تاریخ آمریکا موضوعی بس مهم بوده است. در صحنه‌های نبرد آمریکا، خشونت اغلب نمادی بوده است از نیرویی که جهان را احیا خواهد نمود. همان گونه که ریچارد اسلوتکین[1] مورخ می‌گوید: «افسانه تجدید حیات از طریق خشونت در تجربهٔ آمریکایی‌ها به استعاره‌ای سازنده مبدل شد.» استعمارگران اولیه این خشونت را بر روی آمریکایی‌های بومی اعمال می‌کردند. پیوریتن‌ها قتل سرخپوستان را تطهیر فدیه‌وار جهان می‌دانستند. مثلاً شاعر پیوریتن مایکل ویگلزورث[2] قتل عام سرخپوستان را ستایش می‌کند. در تخیل او خداوند اعلام داشته: «غضبم آنان را می‌کوبد و خرد می‌کند، و جاروی مرگبارم از آن رو آنان را جارو کرده که برای قومم جای نفس کش باز شود.» (۴۷: ج ۱۱ ص ۶۱۱).

این اسطوره که تجدید حیات آمریکا در گرو پالایش از طریق خشونت است، استمرار یافت. خشونت فدیه‌وار عنصری مهم در پیدایش ملی‌گرایی آمریکا شد. همان گونه که نویسندهٔ قرن هجدهم بارون دوهولباخ[3] می‌گوید ملی‌گرایی در جهان امروزین شاکله یک

1. Richard Slotkin.
2. Michael wigglesworth.
3. Baron d, Holbach.

دین به خود می‌گیرد. اما ملی گرایی، دینی است فوق العاده خشن و مستلزم آن است که پرستندگانش در خدمت آن بکشند و کشته شوند. دو هولباخ می‌گوید ملی گرایی در خدمت «خدای لشگرهاست، خدایی حسود، خدایی منتقم، خدایی مخرب، خدایی که خونریزی را خوش می‌دارد. خدایی که پرستندگانش، از سرتکلیف، مطابق میل او عمل می‌کنند. گوسفندان، گاوان، کودکان، بزرگسالان، مرتدها و کفار، پادشاهان و همهٔ ملت‌ها در پای او قربانی می‌شوند.» (۴۵: ص ۵۹).

ملی گرایان آمریکا نسبت به حقانیت خدایشان، کشورشان و آرمانهایشان متقاعد شده بودند. آمریکایی‌ها از آنجا که معتقد بودند منافع و علایق ملی آنان عادلانه است، می‌توانستند با وجدانی آسوده در خشونت جنگ درگیر شوند. جنگجویان آمریکا می‌توانستند بکشند و در عین حال معتقد باشند که بی گناهند، چرا که احساس می‌کردند آرمانشان مقدس است.

در بستر ملی‌گرایی دینی، سربازان آمریکایی که در صحنه نبرد جان می‌باختند، فکر می‌کردند به یک جاودانگی فرهنگی دست می‌یابند. این جاودانگی دو جنبه داشت: شهادت شخصی سرباز و خاطرهٔ جمعی جامعه.

اول، در ملی گرایی آمریکا مرگ در صحنه نبرد شهادت محسوب می‌شد. مرگ در میدان جنگ را یک از خودگذشتگی اختیاری می‌دانستند که مردگان را جاودانه خواهد ساخت و جامعه آمریکا را نجات خواهد بخشید؛ مثلاً در خلال جنگ انقلابی، خطابه‌ها، اشعار و جزوات میهن پرستانه، علی الدوام سربازانی را که در جنگ کشته می‌شدند، شهید قلمداد می‌کرد. در لکسینگتون در ایالت ماسوچوست[1] بنای یادبودی هست که بر آن نوشته: «خون این شهیدان که در راه خدا و کشورشان ریخته شد، سیمان وحدت این ایالات و سپس مستعمرات است و روح را جهش می‌دهد.» (۳۹: ص ۵۹).

در آستانه جنگ داخلی، یکی انگاری مرگ در صحنهٔ جنگ با از خودگذشتگی فدیه

1. Iexington Massachusetts.

وار شهیدان، در آمریکا به حقیقت فرهنگی بی‌چون و چرایی مبدل شد. نویسنده‌ای می‌گوید «همه قلب‌ها حاضرند در صورت لزوم از تپش باز ایستند: شهیدی باشند در راه چنین آرمان بلندی، که تنها احساسش این است که مرگ موهبتی است ملکوتی» (۳۹: ص۵۹). شهیدان میدان نبرد با قربانی ساختن حیات خویش برای حیات آمریکا به جاودانگی نایل می‌آمدند. خون شهیدانی که در صحنه نبرد جان باخته بودند با تعبیری نمادین بذر ملت نامیده شد.

دوم. آمریکایی‌هایی که در نبرد جان می‌باختند، با زنده ماندن در خاطرهٔ جمعی ملت به یک جاودانگی فرهنگی دست می‌یافتند. بناهای یادبود نظامی، نام مردگان آمریکا در صحنه جنگ را جاودانه نگاه می‌داشت. بر «یادبود سرباز» در کانکورد[1] ماساچوست این کلمات حک شده است: «نام آنان پاینده خواهد ماند». بر یادواره ویتنام در واشنگتن دی‌سی[2] نام یکایک ۵۵ هزار سرباز آمریکایی که در آن نبرد جان باختند، حک شده است. از جنگ انقلابی گرفته تا جنگ ویتنام، ملی گرایی آمریکا با زنده نگاه داشتن نام سربازان در خاطرهٔ جمعی ملت، نوعی جاودانگی فرهنگی را نوید می‌داد.

برای سربازان گمنام، در پایتخت ملت بنای یادبودی ساخته شد که نام آن را سرباز گمنام نهادند. در یازدهم نوامبر ۱۹۲۱ پرزیدنت وارن هاردینگ[3] در مراسم تدفین و گرامیداشت سرباز گمنام، بنای یادبود سرباز گمنام را به تمامی کسانی تقدیم کرد که بالاترین از خودگذشتگی را در راه ملت داشته‌اند. وی اعلام داشت ما از آوازه تولدش خبری نداریم، اما شکوه و جلال مرگش را می‌شناسیم. او در راه کشورش جان باخت و هیچ کس ایثاری از این بزرگتر نکرده است (۳۹: ص ۱۱۲).

در آمریکا صحنه‌های نبرد اماکنی مقدس شد. زوار برای زیارت این حرم‌های نبرد به لکسینگتون، کانکورد، بانکرهیل،[4] گتیزبورگ[5] و آلمو[6] می‌رفتند و حتی از آخرین قرار

1. Concord.
2. Washington, D. C
3. Warren Harding
4. Banker Hill.
5. Gettysburg

گاه کاستر[7] که در آن اردو زده بود، یعنی لیتل بیگ هورن[8] بازدید می‌کردند تا خاطره فرهنگی مرگ‌های قهرمانانه در صحنهٔ نبرد را گرامی دارند (۴۱:۴۰). مرده‌ها از طریق شهادت در صحنه نبرد به یک جاودانگی فرهنگی دست می‌یافتند و زنده‌ها از طریق بزرگداشت خاطرهٔ جمعی، که نام جنگجویان آمریکا و عمل آنان را بزرگ می‌داشت، در این جاودانگی سهیم می‌شدند. از این رو با جاودانگی فرهنگی جاودانگی یک ملت را گرامی می‌داشتند و گمان می‌شد این جاودانگی از طریق بالاترین ایثارِ سربازان آمریکا امکان‌پذیر گشته است.

در خلال جنگ ویتنام مشکل می‌شد تصور کرد که با مرگ در صحنهٔ جنگ ویتنام، جاودانگی فرهنگی حاصل آید. هر چند جنگ علیه کمونیسم یک جنگ مقدس شمرده می‌شد، اما بسیاری از آمریکایی‌ها نسبت به حقانیت آرمان آمریکا در ویتنام مشکوک بودند. بسیاری از سربازان شرح کردند که چگونه آنان به جای آنکه از سرعشق در راه قربانی ساختن خود برای کشور گام بردارند، تنها تلاششان این بوده است که زنده بمانند و حتی المقدور دشمنان بیشتری را به قتل رسانند.

فیلیپ کاپیوتو[9] نویسنده و کهنه سربازِ ویتنام، واکنش خود را در مقابل مرگ یکی از دوستانش در جنگ چنین شرح می‌کند: من با غرور و افتخار در مورد از خود گذشتگی‌های شرافتمندانه می‌اندیشیدم، در مورد سربازانی که جان خود را در راه یک آرمان و یا نجات زندگی همقطارانشان فدا می‌کنند. اما در مرگ سولیوان چیزی که حاکی از ایثار باشد به چشم نمی‌خورد. او وقتی در جنگل قمقمه‌ها را از آب گل آلود رودخانه پر می‌کرد، از کمین هدف تیراندازی قرار گرفت (۸: ص ۱۵۳).

چنین مرگی، مرگ ایثار وار نبود، بلکه نوعی از دست رفتن پوچ و بی معنا بود. و کاپیوتو نتیجه می‌گیرد که اگر وی در جنگ بمیرد، مرگ وی یک از خودگذشتگی فدیه وار

6. Alamo

7. Custer

8. Little Big Horn

9. Philip Coputo

و قهرمانانه نیست که به یک جاودانگی باشکوه و یا به نجات آمریکا بینجامد. «به یقین من دچار این توهم نبودم که اگر بمیرم مرگم یک ایثار خواهد بود. مرگ من تنها یک مرگ خواهد بود و بس و حتی مرگی مطلوب هم نخواهد بود. یک مرگ مطلوب به حد خاصی از انتخاب، آیین و سبک نیازمند است. در جنگ از مرگ خوب خبری نیست».(۸: ص۲۴۷) از این منظر، مرگِ در جنگ مرگی است بدون رستگاری.

در نیمه اول قرن بیستم بیش از صد میلیون نفر در اثر جنگ کشته شدند.(۲۰) با کار آمد شدن فزاینده تکنولوژی جنگی، میزان خشونت، مرگ و انهدام ناشی از جنگ، نسبتی مهیب یافت. در عصر اتم پتانسیل خشونت و مرگ به سر حد کمال رسید. در میانه چنین تخریب کامل و مکانیکی، به طور فزاینده‌ای اعتقاد به جاودانگی فرهنگی از طریق مرگ در صحنه نبرد مشکل شد. بویژه در عصر اتم، دیگر مشکل می‌شد انهدام کل جمعیت و یا نابودی نوع بشر را، یک از خودگذشتگی فدیه وار دانست که افراد و فرهنگ‌ها بتوانند از طریق آن به جاودانگی دست یابند. عصر اتم، آشکارا به چالش‌هایی نو دامن زد و همچنین شاید فرصت‌هایی را برای ابداع نوعی جاودانگی که وجههٔ همّتش بقای انسانیت باشد، فراهم ساخت.

جاودانگی اسطوره‌ای

در تعریف جاودانگی اسطوره‌ای گفتیم که این جاودانگی عبارت است از راه‌هایی برای تصور بقای شخص پس از مرگ در نوعی زندگی اخروی. آمریکایی‌های مسیحی در خلال قرن نوزدهم تصورشان از بهشت اخروی به گونه‌ای بود که ارزش‌های خانوادگی و بومی طبقه متوسط و در حال رشد را به طور مطلوب و آرمانی نمایان می‌ساخت. درست همان گونه که خانه، پناه و مأمنی است برای افراد که پس از اتمام کارهای این جهانی /روزمره/ در آن به استراحت بپردازند، بهشت هم محلی محسوب می‌شد برای سعادت و آسایش خانوادگی پس از اتمام کار زندگی. سرودهای مذهبی، خطابه‌ها، و رمان‌ها به

تخیلی خانوادگی از یک بهشت که «در ورای آسمان‌هاست»، و خانواده‌ها دوباره در آن به هم ملحق می‌شوند، دامن زدند. هنری هاربورگ متأله لوتری که در دهه‌های ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ کتاب‌هایی مردم پسند در این رابطه نوشته، توضیح می‌داد که بهشت «خانه پدری ماست، با صحنه‌هایی مأنوس که به خانه شبیه است... نه به تالارهای سرد و بی روح کاخِ یک پادشاه ناشناس که از عاج ساخته شده‌اند.» اوستین فلپس [1] کشیش مستقل به مثل بسیاری از دیگر مسیحیان قرن نوزدهم با «ترسیم بهشت به عنوان مکانی... که بی‌شباهت به این جهان نیست» اسباب دلداری و تسلی فراهم می‌سازد (۱۷: ص ۵۰-۶۳-۶۶).

مکتوبات این دوره به تفصیل «رسم خورد و خوراک، سرگرمی‌ها، سبک‌های زندگی و شیوه‌های بچه داری و عشقبازی رایج در بهشت» را شرح می‌کنند (۱۷: ص ۶۳). مردم پسندترین رمان در مورد بهشت، رمان دروازه‌های آجار است که الیزابت استوارت فلپس [2] نوشته است (۱۹۶۴؛ چاپ اول ۱۸۶۸). این داستان با تکیه بر غم و اندوه یک زن جوان به نام ماری که در جنگ برادرش را از دست داده است دو تصویر از بهشت ترسیم می‌نماید: یکی بهشتی که کشیش محلی دکتر بلاند [3] تصویر کرده ـ یک «حالت ازلی» سرد و بی روح که در آن نجات یافتگان «به نظاره خداوند خواهند پرداخت» ـ و دیگری توصیفی خیلی خانوادگی و خودمانی از بهشت که خالهٔ ماری، وینفرید [4] ارائه می‌کند.

در بهشت خاله وینفرید سربازان متوفا دور هم جمع می‌شوند تا با پرزیدنت لینکلن گپ بزنند، خانم‌ها در تالارهای بهشتی پیانو بازی می‌کنند و بچه‌ها به شیرینی‌های دلخواهشان دسترسی خواهند داشت. خاله وینفرید پیش بینی می‌کرد که بهشت به کانزاس [5] شباهت خواهد داشت (محل مورد علاقه ماری) و اینکه موهای وی دیگر خاکستری نخواهد بود. از آن مهم‌تر، بهشت نشانه تحقق خواسته‌های خانوادگی است: بستگان محبوب در خانه‌های بهشتی خود پس از مرگ با سعادت کامل گردهم خواهند

1. Austin phelps.
2. Elizabeth stuart phelps.
3. Dr Blland.
4. Winifred.
5. Kansas.

آمد. در این زمان نه تنها خاله وینفرید و ماری از این نگاه خانوادگی به بهشت احساس رضایت می‌کنند بلکه حتی آقای بلاند این دکتر پیر هم بالاخره به دیدگاه آنان می‌گراید.

البته همه مسیحیان آمریکا تصورشان از بهشت یک تصور خانوادگی نبود. نزد برخی از آنها انتظار ظهور قریب الوقوع مسیح در قالب جنبش‌های جانشین ادامه یافت، جنبش‌هایی مثل «آدونتیست‌های هفتمین روز» و «شهود یهوه» به محاسبه و بازمحاسبه زمان بازگشت عیسی ادامه دادند. آنان در خطابه‌ها، در رساله‌ها و در کتابها این پیام را اعلام می‌کردند: «میلیون‌ها انسانی که اینک زندگی می‌کنند هرگز نخواهند مرد».

انتظار هزاره‌ای بازگشت فوری و ناگهانی مسیح به آموزهٔ مهم بنیادگرایان پروتستان در آغاز قرن بیستم مبدل شد. بنیادگرایان دیگر تاریخ دقیق بازگشت مسیح را محاسبه نمی‌کردند، با این همه معتقد بودند که آنان در آخرین دوران از تاریخ بشر زندگی می‌کنند و حوادث نقل شده در کتابِ مکاشفه به زودی در پیش چشم آنان آشکار خواهد شد. آنان در خیال ظهور مجدد مسیح زندگی می‌کردند.

با تکیه بر شرحی که از شور و طرب در عهد جدید آماده است، مسیحیان قبل از هزاره معتقد بودند که با بازگشت مسیح آنان به آسمان عروج خواهند کرد (نامه اول به تسالونیکیان، باب چهارم آیات ۱۷-۱۶). بنیادگرایان از پیشگویی تاریخ دقیق ظهور مجدد خودداری می‌کردند، اما به‌گونه‌ای زندگی می‌کردند که گویا این ظهور در هر لحظه ممکن است اتفاق افتد. از این رو مسیحیان دیگر به آماده شدن برای مرگ ترغیب نمی‌شدند، بلکه تشویق می‌شدند که برای بازگشت عیسی و شور نشاط و قدیسان خود را آماده کنند.

در خطابه‌های بنیادگرایان اوایل قرن بیستم شور و وجد موضوعی رایج بود. خطبا برای نشان دادن پیامدهای عملیِ ناپدید شدن ناگهانی مؤمنان مسیحی و پیوستنشان به عیسی در آسمان، داستان‌هایی پرشور می‌گفتند. در یکی از این داستان‌ها نقل می‌شود که چگونه مردی پس از خواندن شرح شور و نشاط قدیسان، در عهد جدید به خواب

می‌رود. وی در خواب می‌بیند که صبح روز بعد برخاسته و دیده است از زن و دخترش خبری نیست، با اینکه درها بسته است و لباس‌های زن و دخترش در جای سابقش قرار دارد، اما از آنان خبری نیست. مرد به عجله به سوی خانه همسایه می‌رود و در می‌یابد که کلفت سیاه پوست آنان نیز ناپدید شده است. او به طرف محل کارش حرکت می‌کند و در راه به مردمی برمی خورد که آنان هم مضطربند چون بستگان و دوستانشان ناپدید شده‌اند. وقتی به‌محل کار وارد می‌شود متوجه می‌شود که ازبرخی کارمندانش نیز خبری نیست. هیچ‌کس نمی‌توانست دلیل این ناپدید شدن‌های ناگهانی ومرموز را بیان کند.

مرد به کلیسای محلی می‌رود و با مردمی مواجه می‌شود که آنان نیز با نگرانی می‌خواهند بدانند چه اتفاقی افتاده است. اما کشیش نمی‌تواند کمکی به آنان بکند. از آنجا که کشیش نیز به ظهور مجدد ایمان نداشته، او را هم رها کرده [و به آسمان] نبرده‌اند. در این لحظه مرد بیدار می‌شود و متوجه می‌گردد که خواب می‌دیده است. هر چند این فقط یک رؤیا بود، اما این مرد از اینکه می‌بیند هنگامی که عیسی به زمین بازگشته تا پیروان خود را به آسمان ببرد، او را به حال خود رها کرده عمیقاً تکان می‌خورد. وی نتیجه می‌گیرد «اهمیت آماده بودن برای ظهور عیسی مسیح به من تفهیم شد.» (۷۳: ص ۵۶-۵۵). این داستان، نتیجه‌گیری اخلاقی هم دارد: مسیحیان باید در همه وقت خوب باشند، چون احتمال بازگشت مسیح در هر لحظه وجود دارد. اما این رؤیا همچنین یک جاودانگی اسطوره‌ای را هم نوید می‌دهد که در آن مؤمنان مسیحی می‌توانند انتظار داشته باشد که مرگ گریبانشان را نگیرد. این مسیحیان که با ظهور عیسی مسیح به گونه‌ای معجزآمیز به آسمان منتقل خواهند شد، صرفاً جهان را پشت سر می‌گذارند و از چیزی که برایشان اتفاق افتاده، بهت زده می‌شوند.

انتظار قبل از هزاره‌ای بازگشت مسیح جزو آموزه‌های مهم بنیادگرایی مسیحی باقی ماند. تیم لاهی[1] نویسنده، در دهه ۱۹۷۰ شور و طرب قدیسان را با تعابیری مهیج و کاملاً

1. Tim laHaye.

مشابه شرح می‌کند: «این مهم نیست که ما در حال انجام چه کاری باشیم. ما را به ناگهانی از این جهان منتقل می‌کنند». گفته می‌شد که ناپدید شدن ناگهانی مسیحیان حتماً جهان را تکان می‌دهد و چنان آشوبی به پا می‌کند که همه متوجه می‌شوند امری غیر عادی رخ داده است. لاهی از خوانندگان خود می‌خواهد که به انهدام و در هم شکسته شدن هواپیماها، اتوبوس‌ها و قطارها در سراسر جهان بیندیشند و آن هنگامی است که مسیحیانی که هدایت این وسایل را به عهده دارند، به طور ناگهانی از این جهان کنده شوند. چه کسی می‌تواند در بزرگراه‌ها آشوبی را به تصور درآورد که با کنده شدن راننده‌ها از ماشین‌هایشان اتفاق خواهد افتاد!» اما مؤمنان مسیحی از همه این آشوب‌ها در امان خواهند بود. آنان که از چنگ مرگ گریخته‌اند به همراه مسیح در آسمان خواهند زیست تا آنگاه که ملکوت جدید خداوند در زمین برقرار شود. (۳۵)

از این رو اساطیر مسیحیان آمریکا میان این دو تصور از بهشت در نوسان بود: یکی تصور بهشت به عنوان یک خانه که ظاهراً در آن هیچ چیز تغییر نمی‌کند و دیگری یک ملکوت هزاره‌ای مسیح برروی زمین که در طی آن همه چیز با ظهور مجدد عیسی مسیح در یک طرفة العین تغییر خواهد کرد. هر چند نگرش مسیحیان آمریکا به بهشت با هم تفاوت داشت، با این همه باز هم بهشت در تصور آنان جایگاهی مهم را اشغال می‌کرد.

اما در مورد جهنم نمی‌توان همین حرف را زد. نظر سنجی‌های عمومی دائماً نشان می‌داده که آمریکایی‌ها بیشتر مایلند به بهشت معتقد باشند تا به جهنّم. در خلال دهه ۱۹۸۰ نظر سنجی‌های مؤسسه گالوپ[1] نشان می‌داد که اکثریت قاطع آمریکایی‌ها به نوعی آخرت معتقدند. وقتی از آمریکایی‌ها در مورد بهشت و جهنّم سؤال می‌شد، ۷۱ درصد از آنان می‌گفتند که به بهشت اعتقاد دارند، اما تنها ۵۳ درصد می‌گفتند که وجود جهنم را باور دارند. آنهایی نیز که به آن معتقدند نظرشان بیشتر این است که دیگران به جهنم می‌روند. این ارقام از دهه ۱۹۴۰ تاکنون تقریباً ثابت مانده است.

1. Gallup.

در یک نظرسنجی که در آیوای[1] آمریکا به عمل آمده، دیدگاه‌های آمریکایی‌ها در مورد بهشت و جهنم به تفصیل بیشتری روشن شده است. این نظرسنجی نشان می‌دهد که ۶۵ درصد از آیوایی‌ها معتقد بوده‌اند که به بهشت می‌روند. این درصد گویای آن است که یک میلیون و سیصدهزار نفر از اهالی آیوا فکر می‌کرده‌اند که پس از مرگ اهل بهشت خواهند بود. اگر انتظارات آنها درست از کار درآید، زنان در بهشت از مردان بیشتر خواهند بود. از میان زنان ۷۲ درصد فکر می‌کردند به بهشت می‌روند، اما از میان مردان تنها ۵۷ درصد.

اما در مورد جهنم مسأله متفاوت بود. تنها ۵ درصد از آهالی آیوا فکر می‌کردند که سرانجامشان دوزخ است. اما ۳۱ درصد از اهالی آیوا می‌گفتند که حداقل یک نفر را که اهل جهنم باشد می‌شناسند. اگر این درصد درست باشد حداقل ۶۲۰ هزار نفر از اهالی آیوا پس از مرگ به جهنم خواهند رفت (۲۵: ص ۵۳-۲۵۲).

مرگ و رسوم دینی

در این کتاب ما بارها یادآور شدیم که چگونه باورها، نگرش‌ها و احساسات مربوط به مرگ در بستر خاص رسوم دینی معنا می‌یابند. رسم و رسوم به باورهای مربوط به مرگ جان می‌دهند. در بخش پیش دیدیم که چگونه می‌توان به کمک مراسم، گونه‌هایی از جاودانگی را به دست آورد. جاودانگی نیایی در رقص روح حاصل می‌شود و جاودانگی تجربی در جلسات احضار روح، و جاودانگی فرهنگی از طریق آیین‌های دنیوی جنگ و ملی گرایی دینی. آیین‌ها اغلب بستری زنده مهیا می‌سازند که در آن باورهای مربوط به مرگ و پس از مرگ بروز می‌یابند و نوعی جاودانگی محقق می‌شود.

به همین سان ممکن است رسم و آیین واسطه‌ای شود برای بروز و ظهور جاودانگی اسطوره‌ای؛ برای مثال ملاحظه کردیم که چگونه باورهای قرون وسطی در مورد برزخ، با

1. Iowa

دعاهای آیینی برای اموات، با آیین توبه و هنر آیینی مرگ و با آیین‌های تدفین که نقش اصلی را به نوعی تدفین انفرادی میت می‌دادند، مرتبط بودند. همه این آیین‌ها اعتقاد به برزخ را تقویت می‌کردند و نوید اسطوره‌ای برزخ در باب جاودانگی برای زندگان و مردگان را واقعی می‌ساختند.

در آمریکا مراسم مربوط به فوت نیز جاودانگی اسطوره‌ای را تقویت می‌کرده است؛ یک نمونه جالب جاودانگی اسطوره‌ای از طریق آیین، عبارت است از رسم مورمون‌ها[1] که میت را غسل تعمید می‌دهند.

کلیسای عیسی مسیح متعلق به قدیسان دوران جدید ـ که به مورمون‌ها هم شهره بودند ـ در دهه ۱۸۳۰ آغاز به کارکرد، با این ادعا که جوزف اسمیتِ[2] پیامبر وحی‌ای جدید دریافت داشته است. در سال ۱۸۴۵ مورمون‌ها خانه آبا و اجدادی خویش را در شمال نیویورک ـ همان منطقه‌ای که سال قبل از آن کانون نهضت میلری[3] بود ـ رها کرده و به خارج از ایالات متحده و به ناحیه یوتا[4] مهاجرت کردند. (۵۱ ـ ۶).

مورمون‌ها که خود را قدیسان دوران جدید می‌نامیدند، یک جنبش هزاره‌ای بودند که بازگشت عیسی مسیح، رستاخیز و داوری اموات را انتظار می‌کشیدند. کتاب مورمون[5] وضعیت روح در مرحله میان مرگ و رستاخیز را «حالتی از آسایش» می‌داند (ج ۱، ص ۱۲-۱۱).

اما برای اولین بار در تاریخ کلیسا، این دوران واسط در قالبی پویاتر مورد فهم قرار گرفت. پس از مرگ روح به یادگیری و بهبود خود ادامه می‌دهد و خود را برای ملکوت بهشتی خداوند آماده می‌سازد. مورمون‌ها با اعتقاد به اینکه روح قبل از تولّدِ انسان وجود داشته، می‌گفتند پس از مرگ و به هنگامی نیز که منتظر رستاخیزند، بالندگیشان ادامه خواهد یافت. از آن مهم‌تر نفوسی که قبل از نزول وحی بر جوزف اسمیت می‌زیسته‌اند و

1. Mormons.
2. Joseph smith.
3. Millerite.
4. Utah.
5. The Book of Mormon.

درگذشته‌اند فرصت آن را خواهند یافت تا این پیام رهایی بخش را دریافت نمایند و پس از مرگ به آن بگروند.

در انواع جاودانگی اسطوره‌ای مسیحی که نجات متوقف بر ایمان به انجیل مسیح است، سرنوشت افرادی که هرگز این پیام را نشنیده‌اند یکی از معضلات است. اکثریت قاطع انسانی‌هایی که روی زمین زیسته‌اند و از شانس‌تدّین به مسیحیت محروم مانده‌اند و برای نجات غسل تعمید نشده‌اند، از جاودانگی اسطوره‌ای و برخورداری از بهشت مسیحیان محرومند. مورمون‌ها برای حل این مشکل راه حلی منحصر به فرد ارائه نمودند که عبارت بود از تعمید اموات.

اعضای کلیسا را به عنوان اینکه وکیل امواتند از طرف اموات غسل تعمید می‌دادند. مورمون‌ها معتقد بودند وقتی یک شخص زنده به نام یکی از بستگان مرحومش غسل تعمید شود، به روح آن فرد متوفا در جهان دیگر رستگاری عرضه می‌شود، و آن روح آزاد است که این رستگاری را قبول یا رد کند. در صورتی که آن روحِ تعمید یافته پس از مرگ با رستگاری موافقت کند، مهیّا می‌شود تا به آن بهشت اخروی که مورمون‌ها معتقد بودند پس از رستاخیز اموات برقرار می‌شود وارد گردد. جوزف اسمیت غسل تعمید برای اموات را بزرگ‌ترین مسؤولیتِ کلیسا می‌دانست. مورمون‌ها با جدیّت رد شجره نامهٔ خود را پی می‌گرفتند، به این امید که اجدادشان را به اسم تا حضرت آدم و حوا غسل تعمید دهند. نهایتاً مورمون‌ها امید داشتند که برای همهٔ اشخاصی که تاکنون پا به عرصه حیات گذاشته‌اند، از طریق غسل تعمید به نیابت اموات، رستگاری و نجات را عرضه دارند. غسل تعمید برای اموات، جاودانگی اسطوره‌ای را با جاودانگی نیایی پیوند می‌زد، چراکه این غسل، نسل‌های زندگان را با آباء و اجداد مرحومشان پیوند می‌زد.

البتّه تعمید به نیابت از اموات یک رسم منحصر به فرد کلیسای مورمون بود، اما بیشتر آمریکایی‌ها لااقل یک بار در آیینی که جاودانگی را به نمایش می‌گذاشت، شرکت داشته‌اند. حضور در مراسم خاکسپاری، زیارت قبرستان‌ها و بزرگداشت سالیانه اموات ـ

مثل روز یادبود ـ رسومی بودند که یک جاودانگی را تأیید می‌کردند.

به رغم تنوع گستردهٔ باورهای مربوط به مرگ و پس از مرگ، آیین‌های مرگ در آمریکا به گونه‌ای در خور توجه یکنواخت بوده‌اند. بویژه مراسم تدفین یک خصلت ثابت و یکنواخت به خود گرفته است.

مراسم خاکسپاری

در قرن بیستم، مراسم خاکسپاری در آمریکا سبکی ثابت به خود گرفت. صرف نظر از باورهای مربوط به مرگ و پس از مرگ مراسم خاکسپاری آمریکایی‌ها دارای چهار جزء اساسی است. انتقال سریع جسد به یک سالن خاکسپاری، معطر ساختن جسد، بازدید از جسد مرمّت شده و سپس استخلاص از جسد به وسیله تدفین آن (۲۷: ص ۱۸۷). متخصصان حرفه‌ای صنعت کفن و دفن بر این مراسم نظارت دارند و آن را اجرا می‌کنند، هر چند افراد در این فرایند و یا شیوهٔ انجام کار دخالت چندانی ندارند اما عامّهٔ آمریکایی‌ها اغلب در نظر خواهی‌ها و نظر سنجی‌ها یادآور می‌شوند که از شکل اصلی مراسم خاکسپاری آمریکا رضایت دارند.

در میانه قرن بیستم آمریکایی‌ها می‌پنداشتند که آیین‌های خاکسپاری آنان یک سنت دیرپاست. در حالی که مراسم فعلی خاکسپاری آمریکایی‌ها رویدادی جدید است که تا حد زیادی از ظهور صنعت حرفه‌ای خاکسپاری در گردش قرن ناشی شده است. در قرن نوزدهم مراسم خاکسپاری آمریکایی‌ها ساده و نسبتاً کم هزینه بود. مراسم خاکسپاری را دوستان و بستگان متوفا برگزار می‌کردند. آنان جسد را می‌شستند و کفن می‌کردند، سپس آن را روی یخ می‌گذاشتند و بعد آن را درون تابوت ساده‌ای از چوب کاج قرار داده و به قبرستان منتقل می‌نمودند. کسانی که در آیین خاکسپاری به کار اشتغال داشتند عبارت بودند از یک نجّار که تابوت را می‌ساخت، یک متولّی که مراقب قبرستان بود و یک کشیش یا روحانی که هنگام دفن، آداب دینی را به جای می‌آورد.

ابتدا تخصص اصلی متصدّی کفن و دفن نجاری بود. اما هنگامی که فاصله گورستان‌ها از شهر زیاد شد، متولیان کفن و دفن برای انتقال جسد، اسب و درشکه هم فراهم می‌کردند. اما از قرن بیستم این متصدیان مدیریت کلّ مراسم را عهده دار شدند.

در سال ۱۹۷۵ در آمریکا بیش از ۵۰۰۰۰ متصدی کفن و دفن با جواز کسب وجود داشت که تقریباً برای همهٔ کسانی که در آمریکا از دنیا می‌رفتند، مراسم اولیه را برگزار می‌نمودند (۵۷: ص ۲۱). صنعت کفن و دفن که از حمایت «انجمن ملی متصدیان کفن و دفن» برخوردار بود، تقریباً کنترل کامل مراسمِ درگذشت در آمریکا را عهده‌دار گشت. تقریباً در تمامی مراسمِ درگذشت در آمریکا اولین مرحله انتقال سریع جسد از محل فوت آن به یک سالن مخصوص کفن و دفن بود.

در قرن نوزدهم صرفاً جسد را می‌شستند، کفن می‌کردند و برای حفظ آن، آن را روی یخ قرار می‌دادند، اما امروزه در سالن‌های کفن و دفن بیش از ۶۵ نوع خدمات مختلف برای آماده سازی و دفن جسد انجام می‌شود. اولین کار مومیایی ساختن جسد و ترمیم آن است. متخصصان کفن و دفن، جسد را بدین طریق مومیایی می‌کنند: ابتدا خون را از جسد خارج می‌نمایند و سپس مایعی را که از گاز فورمالدئید، گلیسرین، بورو، اسید کربونیک، الکل، آب و عطر ترکیب شده به آن تزریق می‌کنند. این کار ابتدا در مورد سربازانی انجام شد که در جنگ داخلی کشته شده بودند، برای اینکه بشود آنان را مسافت‌های طولانی تا خانه حمل کرد. در مورد آبراهام لینکلن هم این عمل صورت گرفت و برای جسد یک سفر ملی ترتیب دادند تا همه در سراسر ایالات متحده بتوانند آن را ببینند. ولی از آن پس این کار رایج شد. مومیایی ساختن اجساد توسط متصدیان کفن و دفن در قرن بیستم به یک رویه تبدیل شد، هر چند شرعاً ضرورت نداشت.

آمریکایی‌ها در روش‌های مومیایی سازی اجساد، به مثل مصریان باستان جسد را برای ماندگاریِ دائم مومیایی نمی‌کنند. بلکه جسد مومیایی شده، ضدعفونی می‌شود و به طور موقت حفظ می‌گردد تا در فاصله مرگ تا تدفین، کارشناسان امور دفن بتوانند

کارهای آن را رتق و فتق کنند و عزاداران بتوانند میت را ببینند. دلیل اول مومیایی کردن بهداشت است؛ چون سلامت و بهداشت اینک بر شیوهٔ زندگی آمریکایی‌ها سایه افکنده است. آنان با مومیایی کردن، جسد را ضدعفونی می‌نمایند تا برای عزاداران و مسؤولان کفن و دفن خطری به بار نیاورد.

علت دوم مومیایی سازی اجساد، حفظ جسد است تا بشود جسد را به معرض نمایش گذاشت. جسد پس از مومیایی شدن با به کارگیری هنرهای مربوط به کفن و دفن، یعنی استعمال لوازم آرایش و پوشش، صورت ظاهری زنده‌ها را پیدا می‌کند. به کارگیری لوازم زینتی کفن و دفن، و محصولاتی مثل گریم «نیچر-گلو» و رنگ سفید «لیف ـ لیک» موجب می‌شود تصور یک زندگی زیبا پس از مرگ به وجود آید. حالت چهره را نیز به گونه‌ای درمی‌آورند که جسد شکل زنده‌ها را به خود گیرد؛ مثلاً لب‌ها را از هم باز می‌کنند گویا متوفا هنوز نفس می‌کشد و لب بالایی کمی بیرون می‌آید تا چهره حالتی شاداب‌تر به خود گیرد. جسد از جنبه‌های مختلف به شکلی ترتیب داده می‌شود تا مطابق تعبیر صنعت کفن و دفن، برای دوستان و بستگان بازمانده یک «تصویر یادبود» فراهم شود.

به جای کفن که به طور سنتی به کار می‌رفت، اینک انواع و اقسام پوشش‌ها برای کفن و دفن میت ارائه می‌شود. در آگهی‌های مؤسسات کفن و دفن از «مدهای اصیل و دست دوز ـ از بهترین مدهای زندگی برای آخرین یادبود ـ و همچنین لباس، کت و شلوار مردانه، لباس خواب زنانه و دیگر لوازم» سخن به میان می‌آید. حتی انواع و اقسام کفش‌افزار برای میت ارائه می‌شود. مثلاً شرکتی به اسم «کفش‌افزار مناسب تدفین» برای مرده‌ها کفش‌هایی طراحی می‌کند که مطابق آگهی هم شیک است و هم راحت. متوفا می‌تواند کفش با مارک «فیت ـ ای فوت» یا «کوزی» بپوشد. محصولات این شرکت‌ها کفش‌هایی است با «تخت‌های بالشتک‌دار و نرم و راحت. دمپایی‌های شیک و مناسب و کفش‌های واقعاً راحت».

پس از آنکه جسد را آرایش کرده و لباس پوشاندند، آن را توی تابوت به معرض دید و نمایش قرار می‌دهند. تابوت‌های آمریکایی دیگر یک جعبه چوبی ساده نیست، بلکه به مصنوعاتی گران و ظریف تبدیل شده که فرد متوفا برای آخرین بار در آن در معرض دید قرار می‌گیرد. مؤسسات کفن و دفن به صورت نمایشگاه تابوت درآمده‌اند. این مؤسسات مجموعه‌ای از تابوت‌های فلزی ارائه می‌دهند که وعده حفظ تقریباً دائمی متوفا در قبر را می‌دهند. تابوت به لاستیک اسفنجی و یا تشک فنری مجهز است و بدین سان مرگ را به مثل خواب مجسم می‌کند. توصیه شرکت‌های تابوت ساز این است تخت خواب واقعی و از هر جهت کامل، تخت خوابهای اسفنجی، نرم، قابل تنظیم و واقعاً زیباکه در آرامش جاودانه متوفا آسایش او را تضمین می‌کند. برای اینکه بر زیبایی آخرین نمایش متوفا افزوده شود، ممکن است روی تابوت را با به کارگیری بیش از شصت نوع مختلف رنگ با سایه‌هایی همخوان رنگ آمیزی کنند. غرض از کل این نمایش این است که تأثیری از زیبایی و آرامش را برای بازدیدکنندگان به هنگام دفن نهایی جسد فراهم سازند.

این کارهای صنعت کفن و دفنِ آمریکا گاه موجب انتقاد و حتی استهزاء شده است (۴۸-۷۲). مرمت جسد کاری ظریف و پرهزینه است و زمام آن به دست صنعت کفن و دفن است که به صورت تجارتی بزرگ درآمده که برای خدمات خود یک بازار ثابت در اختیار دارد. صنعت کفن و دفن از کار خود دفاع کرده و آن را برای سلامت عاطفی بستگان و دوستان بازماندهٔ متوفاضروری می‌شمرد. مومیایی ساختن، ترمیم و نمایش جسد، به تعبیر متولیان کفن و دفن برای عزاداران موجب «غم درمانی» می‌شود. بدین طریق عزاداران می‌توانند در حالی که با میت وداع می‌کنند، عکسِ یادبود زیبا و سرزنده‌ای از وی داشته باشند و این به آنان کمک خواهد کرد تا با مصیبت خود کنار آیند.

اما منتقدان صنعت کفن و دفن استدلال می‌کنند که علاقه متولیان کفن و دفن بیشتر آن

است که از آسیب دیدگی عاطفی مشتریان بهره برداری مالی کنند نه این که برای غم و اندوه آنان درمانی دینی فراهم آورند.

مثلاً یک راهنمای امور کفن و دفن، به مسئولان کفن و دفن در مورد فروش فن آوری اندرز می‌دهد که هیچ‌گاه محصولات یا خدماتی را که یک خانواده داغدیده ممکن است ابتیاع نمایند، پیش‌بینی نکنید، چون «شما احتمالاً نمی‌توانید حدت و شدت عواطف آنان و اندوخته‌ها یا وجوه نهایی را که ممکن است برای مخارج کفن و دفن کنار گذاشته باشند ارزیابی کنید.» به این معنا عواطف یک خانواده با منابع مالی‌اش هم سنگ تلقی می‌شود ـ و متولیان کفن و دفن برای فروش محصولات و خدمات خود عواطف و منابع مالی هر دو را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. از نظر بسیاری از ناقدان، صنعت کفن و دفن آمریکا که مراسم فوت را بر پایه‌ای تجاری قرار داده بیشتر به سود خود دلبستگی دارد تا به مردم.

دیگر منتقدان استدلال می‌کنند که رسوم کفن و دفن آمریکا علایمی است از مسأله‌ای عام‌تر یعنی انکار مرگ.(۴) به نظر می‌آید که مومیایی سازی، ترمیم و نمایش جسد، به غرض پرهیز از همه مظاهر مرگ و تظاهر به پندارهٔ حیات طراحی شده‌اند. مرده‌ها را نه مرده بلکه خواب محسوب می‌کنند. در مراسم کفن و دفن در آمریکا برای پرهیز از اشاره مستقیم به مرگ، حتی زبان هم کنترل می‌شود. از کلمه مردن استفاده نمی‌شود. افراد در می‌گذرند یا رحلت می‌کنند و یا دار فانی را وداع می‌گویند. بر جریانی که مراسمِ فوت آمریکا را احاطه کرده، حسن تعبیر حاکم است: از وقتی متصدیان کفن و دفن آمریکا، رئیس کفن و دفن و مسؤول تدفین شدند، تابوت جای خود را به کسکت (صندوق) داد، نعش‌کش دلیجان شد و گل‌ها به پیشکش‌های گل و جسد به محبوب تبدیل شد. در خانه‌های مربوط به کفن و دفن، اجساد در سالن انتظار، اتاق استراحت و یا اتاق خواب نگه داشته می‌شدند و بالاخره اجساد دیگر زیر خاک مدفون نمی‌شدند، بلکه داخل قبر قرار داده می‌شدند. دیگر قبر را نمی‌کندند و بعد پر کنند، بلکه قبر را می‌گشودند و سپس

سر آن را می‌بستند. مراسم تشییع دیگر نه در قبرستان بلکه در پارک‌های یادبود صورت می‌گرفت. به نظر می‌آمد که کل واژگان تدفین در راستای پرهیز از واقعیت مرگ طراحی شده است.

کنترل حرفه‌ای مراسم دفن و خدمات دینیِ مومیایی سازی، ترمیم و نمایش اجساد در آیین‌های مرگ به شیوهٔ آمریکایی ادامه یافت. متخصصان حرفه‌ای کفن و دفن با تأکید بر بهداشت، زیبایی و روان درمانی تشییع کنندگان از منزلت خود دفاع می‌کردند. اما ناقدان این کارها را علامت پرهیز از قبول واقعیت مرگ می‌دانستند. آماده سازی آیینی اجساد، تنها به این خاطر از کنترل خانواده و دوستان خارج می‌شد تا جسد را با تغییر توهمی چهره به آنان بازگردانند. شاید بخشی از خوشایند بودن رسومات کفن و دفن آمریکا، معلول حائل و حفاظی بوده که این رسوم میان زنده‌ها و مرده‌ها برقرار می‌ساخته‌اند. از آن پس آمریکایی‌ها مجبور نبودند با اجساد مومیایی نشده، ترمیم نشده و عریان مواجه شوند. شاید این کارها آمریکایی‌ها را قادر می‌ساخته تا از اطلاع از مرگ و اعتراف مستقیم‌تر نسبت به آن اجتناب ورزند.

گورستان‌ها

پس از تمهیدات آیینی و تغییر چهره و نمایش جسد، طبق آیین، جسد از جهان متعارف زنده‌ها به فضای مقدس قبرستان منتقل می‌شود. دبلیو ـ وارنر[1] جامعه شناس، قبرستان آمریکایی‌ها را «شهر اموات» می‌نامد که در آن مرده‌ها به عنوان اعضای جامعه به زندگی خود ادامه می‌دهند. قبرستان مکانی مقدس است، چرا که از فعالیت‌های روزمرهٔ متعارف، معمولی و پیش پا افتاده جدا شده است.

در عین حال قبرستان محلی است مقدس برای حفظ تماس دینی با مرده‌ها. دیدار از قبرستان، زیارت از محلی مقدس محسوب می‌شود که یاد و خاطره مردگان را زنده نگه

1. W. Warner.

مـی‌دارد. دیـدار از قـبرستان و حـضور بر سر قـبر بستگان هـمان آیین‌های نیایی آمریکایی‌هاست.

در عین حال قبرستان نوعی جاودانگی فرهنگی بـرای جـامعه گستردهٔ‌ترِ زنـده‌ها حاصل می‌آورد. قبرستان، باورها، ارزش‌ها و استمرار جاودان جامعه را بـه یک شکـل آرمانی درمی آورد. قبرستان نمادی ملموس است از تعهد جامعه نسبت به فراتر رفتنِ از مرگ. دبلیو ـ وارنر که یکی از جوامع آمریکا را تحلیل کرده، مـی‌گوید قـبرستان در آن جامعه نماد یک جاودانگی فرهنگی، جمعی و مشترک است: قبرستان‌های یانکی سیتی[1] نمایش عمومی است که بسیاری از ارزش‌ها و باورهای اساسی جامعه را در این باب که این جامعه چه نوع جامعه‌ای است می‌نمایاند و بروز می‌دهد.... قبرستان جایی است که هر کس خود را در جهان مادی زنده‌ها و جامعه روحـانی مـرده‌ها جـای مـی‌دهد (۷۱: ص ۲۸۰). شهر مرده‌ها کپی و نسخه بدلی است از شهر زنده‌ها.

جـهان مـقدسِ گـورستان، رونـوشتی است از ارتـباطات خـانوادگی، مـوقعیت‌های اجتماعی، و نمایش ثروت، تکریم و افتخار و احترامی که در جهان مـادی زنـده‌ها ذی اهمیت است. قبرستان‌ها نماد عینی و ملموس توافق انسان‌هاست بر اینکه مرگ همدیگر را روا نشمارند و به افراد این فرصت را می‌دهد که به مرگ خود در راستای مرگ و حیات دوستان و بستگان و جامعه بزرگتر بنگرند. و نهایتاً وجود قبرستان به هر فـرد اطـمینان می‌دهد که وی پس از مرگ در خاطرهٔ فرهنگی آن جامعه به حیاتش ادامه خواهد داد.

بین سالهای ۱۸۳۰ تا ۱۸۵۵ قبرستان‌های روستایی در آمریکا باب شد. قبرستان‌های روستایی جای حیاط کلیساها و یا گورستان‌ها را به عنوان محل دفن گرفتند و به منزله یک پارک ملی شدند که در آن زنده‌ها بازگشت مردگان به طبیعت را گرامی می‌داشتند. قبل از رسم مومیایی سازی، اجسادی که در یک گورستان روستایی دفن مـی‌شد، در آغـوش طبیعت استحاله می‌شد و یـا بـه سـینه مـادرْ زمـین بـازمی‌گشت. یـادبودهای احـساس

1. Yankee City.

برانگیزی که ماهرانه ساخته شده بود، شاهد و گواهی بود بر این نگرش‌های رمانتیکی در قبال مرگ.(۱۰)

در ۱۸۵۵ اولین قبرستان از نوع جدید در شهر سین سِناتی ایالت اوهایو[1] ساخته شد، یعنی قبرستان زمین چمن. این سبک جدید قبرستان از روی پارک مرکزی در نیویورک سیتی الگو برداری شده بودو پهنه وسیع و گسترده‌ای بود از چمن آراسته و تزیین شده که به مدل رایج برای قبرستان‌های آمریکا تبدیل شد.

اولین خصوصیت آن یکنواخت بودن آن بود: ارتفاع قبرها به یک اندازه بود؛ سنگ‌قبرها دارای اندازه‌ای مشخص بودند، حکاکی روی سنگ قبر کم شده بود؛ و نرده‌ها و حصارهای سنگی اطراف قبر برداشته شده بود. مشخصات رایج در قبرستان‌های سابق به‌کناری زده شده بود، چراکه احساس می‌شد این مشخصات چون بر تمایزات مبتنی بر شأن اجتماعی تکیه دارند، شهر اموات را از هماهنگی و یکنواختی خارج ساخته‌اند. همچنین سنگ قبرها، نرده‌ها و ارتفاع قبرها هم دور ریخته شد، چراکه چشم انداز پارک را مسدود کرده و چمنزنی را مشکل می‌ساختند و بالاخره این ویژگی‌های قبرستان‌های سابق از آن رو محو شد که مرگ را به یاد افراد می‌انداخت.

در اوایل قرن بیستم قبرستان‌های چمنزار کارش انکار مرگ بود. در سال ۱۹۱۰ یک متولی گورستان مقاله‌ای نوشت تحت عنوان «زیبا قبرستان». وی در این مقاله از اینکه قبرستان‌های جدید از هر آنچه ممکن است مردم را به یاد مرگ اندازد، پاک شده‌اند تمجید کرد. وی می‌نویسد: «امروز قبرستان سازی یک هنر است و به تدریج همه اموری که مرگ، غم و رنج را تداعی می‌کنند محو می‌شوند». از طریق هنر انکار، قبرستان‌های آمریکا نوعی جاودانگی فرهنگی به دست آورد. نشریهٔ "خانم‌های خانه‌دار"[2] در شمارهٔ سال ۱۹۱۰ خود در حمایت از گورستان‌های جدید نوشت: «چیزی که حضور مرگ را تداعی کند، وجود ندارد.» آرامگاه‌های جدید، اشاره‌های نمادین به مرگ را کنار زده و

1. Cincinnati Ohio.
2. Ladies Home Journal.

مراقبتی دائم و محافظتی ماندگار را در یک محیط زیبا، آرام و یکنواخت که برای آسودگی زنده‌ها طراحی شده، نوید می‌دهد (۲۱: ص ۲۱-۱۲۰).

بهترین نمونه جاودانگی فرهنگیِ حاصل از آرامگاه‌های چمنزار، «چمنزار بیشه» در کالیفرنیا[1] است. هیوبرت ایتُن[2] مهندس سابق معدن، طراح چمنزار بیشه بود. ایتون پس از آنکه یک معدن طلا را در نوادا از دست داد، در سال ۱۹۱۷ مدیریت یک قبرستان زهوار در رفته را که علف‌های هرز آن را پر کرده بود و در گلندیل[3] کالیفرنیا قرار داشت، به عنوان شغل قبول کرد. ایتُن به این نتیجه رسید که آمریکایی‌ها یک «وسوسه یادبود» برای بزرگداشت اموات خود دارند، لذا او باید محیطی مناسب برای آنان فراهم آورد تا این وسوسه بنیادی را در آن بروز دهند. آنچه او در سر داشت عبارت بود از محلی «پر از درختان سر به فلک کشیده، چمنزارهای گسترده، فواره‌های در حال فوران، پرنده‌های آوازه خوان، وضعیتی زیبا، گل‌های شکوفا و بناهای یادبود شکوهمند، باغی که در جنب خود بهشت قرار داشته باشد، مکانی فوق العاده زیبا، محلی با جذابیت بی‌پایان و آرامشی جاودان.»

چمنزار بیشه، سنتِ آمریکایی احساساتی‌گری و رمانتیک را ادامه داد. برای بخش‌های مختلف گورستان نام‌هایی پر احساس گذاشته بودند: کاج‌های نجواگر، عشق جاودان، پرتو ملایم، لنگرگاه آرامش، ایمان پرشکوه، عشق و دوستی، عروج و... تمایزات ناظر بر شأن و منزلت اموات نیز بازآفرینی شدند، چون بخش‌هایی به نام باغ خاطره تفکیک شد که عامه مردم نمی‌توانستند وارد آن شوند بلکه بستگان با استفاده از یک کلید طلایی وارد آن می‌شدند. به هر حال زمین در همه قسمت‌های چمنزار بیشه جزو گرانبهاترین املاک در کشور محسوب می‌شد. قیمت مشتمل بود بر زمین، سردابه، باز و بسته شدن قبر و مراقبت دائمی. به هر حال چمنزار بیشه یک قبرستان صرف نبود،

1. California.
2. Hubert Eaton
3. Glendale.

بلکه برای فرهنگ آمریکا یادمانی زنده محسوب می‌شد.

در چمنزار بیشه مضامین میهن پرستانه و دینی در یک جاودانگی فرهنگی آمریکایی با هم وحدت یافته‌اند. نمازخانه‌های مذهبی هم برای عبادت به وجود آمد که از نمازخانه‌هایی کوچک مثل وی کیرکو خلنگ[1] تا آرامگاه عظیم کولومباریوم را شامل می‌شد. تندیس‌های مذهبی ـ و از جمله مجسمه‌هایی که از روی مجسمه‌های میکل آنژ[2] موسی، داود و پیتا[3] نسخه برداری شده بود ـ به نمایش گذاشته شده بود تاشور دینی و التذاذ زیبایی شناختی را باعث شود. اماکن یادبودی مثل قصر افتخار، سرای پیروزی، آرامگاه آزادی، و قصر میهن دوستان، میهن پرستی آمریکایی را تکریم و تجلیل می‌کرد. چمنزار بیشه تنها محلی برای تدفین اموات نبود، بلکه مکانی مقدس بود برای بروز آمیزهٔ متفاوت احساساتِ مذهبی و میهن‌پرستانه، که دین مدنی آمریکا نامیده می‌شد (۱۳: ص ۱۰۹ ـ ۸۱). چمن زار بیشه هم نقش یک شهر آرمانی برای اموات را بازی می‌کرد و هم بنایی بود برای یادبود سبک زندگی آمریکا.

یادبودها

در دیانت مدنی آمریکا یادبودهای جنگی، میدانهای نبرد و دیگر مکان‌های تاریخی اماکنی مقدس برای جاودانگی فرهنگی به شمار می‌آمدند. هنگامی که آمریکایی‌ها از این مکان‌ها بازدید می‌نمودند با یادآوری اعمال قهرمانانهٔ مرده‌ها، پیوستگی و استمرار فرهنگ آمریکا را بزرگ می‌داشتند. آمریکایی‌ها همچنین با ورود به این عتبات مقدسهٔ دین مدنی، خود را در لحظه مقدس پیدایش رخدادها و کارهای قهرمانانه و از خودگذشتگی‌های فدیه‌واری، که احساس می‌شد حیات آمریکا وامدار آن است، شریک می‌دیدند.

1. Wee Kirko the heathe.
2. Michelangelo.
3. Moses, David, pieta.

این لحظات مقدس به هنگام بزرگداشت‌های سالیانه اموات آمریکا نیز احساس می‌شد. مهم‌ترین این روزها روز «یادبود» بود. این روز که از متن تعطیلی‌های ایالتی که پس از جنگ داخلی به اموات اختصاص یافته، سر بر آورده بود، پس از جنگ جهانی دوم به روز تعطیلی ملی مبدل شد. هر چند از دید بسیاری از آمریکایی‌ها این تعطیلی چیزی جز فرصتی برای مرخصی و تعطیلی کار نبود، اما جوامع آمریکایی بویژه شهرهای کوچک، روز یادبود را به عنوان یک تعطیلی که به بزرگداشت اموات اختصاص یافته، بزرگ می‌داشتند.

دبلیو. وارنر در تحلیلی در مورد «روز یادبود» در یکی از شهرهای نیوانگلند در خلال دهه ۱۹۵۰ می‌گوید: «روز یادبود آیینی است برای اموات که ادیان، نژادها و گروه‌های مختلف مردم را در وحدتی مقدس سازمان داده و به هم پیوند می‌زند» (۷۱: ص ۲۴۹). آمریکایی‌هایی که در «روز یادبود» شرکت می‌جویند با این مراسم دسته جمعی، نوعی جاودانگی فرهنگی را جشن می‌گیرند. «روز یادبود» بیانگر باور آمریکایی‌ها به یک وحدت فرهنگی مقدس است که مرگ را توان گسست آن نیست ـ وحدت همه زندگان با یکدیگر، وحدت زندگان و مردگان، و وحدت زندگان و مردگان به عنوان یک مجموعه واحد در پیش خدا.

وارنر مراسم روز یادبود را به چهار مرحله تقسیم می‌کند:

اول: سازمان‌های داوطلب مثل لژیون آمریکایی، پسران پیش آهنگ، گروه‌های زنان و مردان و انجمن‌های مختلف مرتبط با کلیسا، در طول سال برای آمریکایی‌های کشته شده در جنگ مراسم یاد بود برگزار می‌نمایند.

دوم: این سازمان‌ها سه تا چهار هفته مانده به «روز یادبود» فعالیت‌های خود را شدّت می‌بخشند. جهت برنامه‌ریزی برای این روز تعطیلی ملاقات‌هایی صورت می‌گیرد. در ایام منتهی به روز یادبود مدارس و کلیساها برنامه‌ها و نمایش‌هایی میهن پرستانه برگزار می‌کنند. انجمن‌های یادبود توجّهی خاص به آماده سازی قبرستان مبذول می‌دارند.

زمین را تمیز کرده وبا پرچم قبرها را تزیین می‌نمایند و علایم و نشان‌های جدیدی برای قبرها نصب می‌شود.

سوم: روزهای قبل از «روز یادبود» به مراسم دینی و میهن پرستانه‌ای اختصاص می‌یابد که در مدارس، کلیساها، سالن‌های اجتماعات و قبرستان‌ها برگزار می‌گردد. در جشن‌ها، سخنرانی‌ها و خطابه‌ها، مضامین دینی و میهن پرستانه به هم آمیخته می‌شوند؛ مثلاً در بیشتر سخنرانی‌ها به آبراهام لینکلن «رئیس جمهور شهید بحران بزرگ تاریخ آمریکا» (۷۱: ص ۲۵۱) اشاره می‌شود. در دیانت مدنی آمریکایی‌ها، لینکلن اسوه و الگوی از خودگذشتگی فدیه وار تلقی می‌شود. در فهرست مصطلحات میهن پرستیِ دینی، مرگ لینکلن نماد قربانی شدن در قربانگاه وحدت ملی است. لینکلن مرد تا آمریکا بتواند به عنوان یک ملت واحد به حیات خود ادامه دهد.

در آیین اموات آمریکا، آبراهام لینکلن شأنی مسیح مانند به خود می‌گیرد.(۱۱) لینکلن فردی معمولی و در عین حال انسانی بزرگ است. وارنر سخنرانی یک کهنه سرباز را که لینکلن را ملاقات کرده، با این مضمون ثبت نموده است: به نظر من لینکلن بزرگ‌ترین انسانی است که جهان تاکنون به خود دیده است... /اما/ او یک انسان معمولی است، خالی از نخوت و حاضر به ملاقات و آشنایی با هر کس «۷۱: ص ۲۶۳». لینکلن که در آن واحد هم بزرگ است و هم فردی معمولی، انسان ـ خدای آمریکایی‌ها شد. روز یاد بود، خاطره مقدس لینکلن را بزرگ می‌دارد و او را سرمشقی می‌شمرد برای ایثار فدیه‌وار به خاطر ملت. لینکلن یک سرمشق بود و آمریکایی‌ها را ترغیب می‌نمود تا مرگ سربازان آمریکایی را ایثار فدیه‌وار مشابهی تلقی کنند. در روز یادبود، همه مرگ‌های فدیه‌وار ـ که فکر می‌شد آمریکا را نجات بخشیده ـ گرامی داشته می‌شد.

در چهارمین مرحله از آیین «روز یادبود» جامعه در خودِ این روز مقدس در مرکز بخش تجاری گردهم می‌آیند. کلیساها انجمن‌ها، وگروه‌های مختلف به هم می‌پیوندند تا به سمت گورستان روند و بدینسان بر وحدت کل جامعه مهر تأیید می‌زنند. در میانه راه

جمعیتِ در حال رژه به اماکن مقدس و یادبودهای شهر که می‌رسد، توقف می‌نماید. این اماکن به قهرمانان آمریکایی اختصاص دارد که در صحنه نبرد جانبازی کرده‌اند. با ورود به قبرستان همه در آیین هایی عمیقاً سمبلیک و منظم که یاد مردگان را بزرگ می‌دارد، شرکت می‌کنند. همانگونه که وارنر نتیجه می‌گیرد جشن‌های روز یادبود جامعه را وحدت می‌بخشد. مردم در یک جاودانگی فرهنگی مشترک وحدت تمامی گروه‌ها را به رمز درآورده‌اند. همهٔ گروه‌های مختلف دینی، سیاسی و اجتماعی موجود در جامعه در مراسمی واحد برای اموات مشترک خود مشارکت می‌جویند جامعه از طریق آیین‌های یادبود بر وحدت فراگیر خویش مهر تأیید می‌زند،چون آنان در رابطه‌ای متعالی با مردگان با هم مشترکند.

طرد و نفی

اخیراً پژوهشگران آمریکایی توصیفات آرمانی وارنر از روز یادبود را به نقد کشیده‌اند. هرچند هم و غم آیین «روز یادبود» وحدت بود، اما برخی از آمریکایی‌ها احساس می‌کردند که از این جشن بیگانه‌اند یا از آن کنار گذاشته شده‌اند. روز یادبود بویژه در خلال جنگ ویتنام، اغلب فرصتی بود تا برخی آمریکایی‌ها نارضایتی خویش را ابراز کنند. آنان که با جنگ مخالف بودند به گونه‌ای فزاینده برایشان دشوار می‌نمود که متوفیان جنگ را به عنوان ایثارهای فدیه وار بزرگ دارند. دین مدنی آمریکا حتی در آیین مردگانش نیز هیچ‌گاه مشتمل بر آن وحدت کامل و فراگیری نبوده است که وارنر در تحلیل‌هایش از روز یادبود ذکر می‌کند.

حس وحدت در دین مدنی آمریکا بیشتر با حذف و طرد دیگران حاصل می‌شده است. گویا آنان متعلق به جامعه نیستند. یکی از گروه‌هایی که در دین مدنی آمریکا احساس می‌کرد در جامعه آمریکا غیر خودی است، فرقهٔ معبد جیم جونز[1] بود. جونز و

1. Jim Jones

پیروانش کالیفرنیا را به قصد جنگل‌های گویان ترک گفتند و تلاش کردند جامعه‌ای سوسیالیستی مبتنی بر کشاورزی به جای جامعه آمریکا ایجاد کنند.

در نوامبر ۱۹۷۸ یک هیئت پارلمانی که اعضای سابق پارلمان و روزنامه نگاران نیز آنان را همراهی می‌کردند، از جان استون دیدار کردند. گروه جونز این دیدار را یک هجوم تلقی نمودند. در ۱۸ نوامبر ۱۹۷۸ جان استون‌ها به بازدید کنندگان حمله کرده ۵ نفر را کشته و ۴ نفر را زخمی نمودند. سپس جونزی‌ها دست به یک خودکشی دسته جمعی زدند که طی آن ۹۱۳ آمریکایی مردند. شهر جونز به منطقه مرگ عمومی مبدل شد. مردان، زنان، بچه‌ها و حیوانات همه با سم سیانور از بین رفتند.

جیم جونز قبل از مرگش در مورد نیّتی که در ورای این خودکشی دسته جمعی وجود داشته، چنین می‌گوید: «ما مرتکب خودکشی نشدیم. ما دست به یک خودکشی انقلابی زدیم تا به شرایط غیر انسانی جهان اعتراض کرده باشیم».(۹۶: ص ۱۵۹) جونز به پیروان خود نوید می‌داد که مرگ آنان آمریکایی‌ها را بیدار کرده و باعث می‌شود آنان از شرایط غیر انسانی، نژاد پرستی، و فقر و ستمی که مولود نظام سرمایه‌داری جامعهٔ آنان است، مطلع شوند. پیروان جیم جونز که داوطلبانه مرتکب خودکشی شدند، مرگ خود را عملی انقلابی و از خودگذشتگی فدیه وار می‌دانستند.

ظاهراً بیشتر پیروان جونز مثل او دارای نیت انقلابی بوده‌اند. اما جامعه آمریکا خودکشی دسته جمعی اهالی شهر جونز را غیر قابل درک می‌دانست. آمریکایی‌ها معتقد بودند که جونز و پیروانش احمق، جانی و دیوانه‌اند. آمریکایی‌ها با محکوم کردن خودکشی دسته جمعی در شهر جونز، انسانیت این افراد را انکار می‌کردند. این حذف و طرد خود را واضح‌تر از همه جا در آیین طرد ۹۱۳ جسدی نشان داد که از گویان با کشتی به آمریکا فرستاده شده بود.

ابتدا دولت آمریکا می‌خواست اجساد اهالی جونزی‌ها در همان بخشی که یافت شده بودند، دفن گردند. ولی گویانی‌ها از این کار امتناع کرده و اجساد را با کشتی به

ایالات متحده پس فرستادند. حدود نیمی از اجساد را بستگانشان تحویل گرفتند. اما بقیه اجساد در سردخانه‌ای در پایگاه نیروی هوایی "داوِر"[1] به مدت ۶ ماه نگاه داشته شد.

مردم ایالت دلاوار[2] که در اطراف داوِر زندگی می‌کردند، به حضور این اجساد در ایالات خود اعتراض کردند. دولت و مقامات محلی، روزنامه‌نگاران و عامه مردم در ایالت دلاوار خواستار اخراج متوفیان جان استونی شدند. مثلاً شهردار شهر «داور» پیشنهاد کرد که اجساد را بسوزانند و خاکستر آن را «در آن سوی مرزهای قارهٔ آمریکا» به دریا بریزند. هر چند وی ریختن خاکستر اجساد در دریا را مراسمی شفقت‌آمیز نامید، اما تا حد زیادی احساسات راسخ عموم مردم را ابراز می‌کرد که می‌گفتند اجساد جونزی‌ها باید نابود گردد و دیگر بیش از آن مماس با فضای آمریکا نباشد. ترس آمریکایی‌ها از این بود که اجساد جونزی‌ها، پاکی آمریکا را آلوده سازد. خطر ناشی از این اجساد سه نوع بود: خطر بهداشتی، خطر اجتماعی و خطر معنوی. در توجیه مراسم طرد اجساد جان استون‌ها مکرراً به این خطرات استناد شده است:

اول آنکه آمریکایی‌ها اجساد را خطری برای سلامت عمومی می‌دانستند. یکی از مأموران کفن و دفن در پایگاه نیروی هوایی داور گوشزد می‌کند که «برخی افراد حتی نگران آنند که نکند اجساد، زمینی را که نهایتاً در آن دفن می‌شوند، آلوده سازند». در واکنش به این ترس که اجساد کاملاً متلاشی شده جونزی‌ها ممکن است زمین را آلوده سازند، مسؤولان کفن و دفن مواد ضدعفونی و مایع تدهین برای بهداشتی ساختن اجساد را ده برابر مقدار معمول مورد استفاده قرار دادند. با این همه این ترس آمریکایی‌ها ادامه یافت که نکند اجساد خطری برای سلامت عمومی ایجاد کنند. از این رو به دلایل بهداشتی اجازه داده نمی‌شد که اجساد در خاک دلاوار به خاک سپرده شوند.

دوم: آمریکایی‌ها این اجساد را خطری برای نظام اجتماعی می‌دانستند. مقامات دلاوار نگران آن بودند که اگر اجسادِ جان استون‌ها در یک گور دسته جمعی در ایالت آنها

---

1. Dover

2. Delaware.

دفن شود، گور آنان مبدل به یک حرم و محلی برای فعالیت‌های دینی خواهد شد و صلح و آرامش را به هم خواهد زد.

وزارت خارجه ایالات متحده نگرانی مقامات ایالت دلاوار را چنین گزارش کرده است: «آنان می‌ترسیدند که چنین گور دسته جمعی، به کانونی پرکشش برای گرد هم آیی سالیانه و یا ادواری فرقه معبد و یا دیگر گروه‌ها و کیش‌های نامطلوب تبدیل شود. شهردار داور این ترس از گسل اجتماعی را منعکس ساخته و شکوه می‌کند که بنای چنین زیارتگاهی داور را غرقه در افرادی خواهد ساخت که ـ با معذرت از این تعبیر ـ قدر و قیمت چندانی ندارند. وقتی که شهردار با تأکید می‌گفت که «من اینجا در داور به یک دسته آدم‌های عجیب و غریب (اوباش) احتیاج ندارم»، احساسات مردم حوزهٔ انتخابیه خود را بیان می‌کرد (۱۳: ص ۱۷). لذا هر گونه تدفین جونزی‌ها تهدید و خطری برای نظام اجتماعی محسوب می‌شد.

سوم آنکه، آمریکایی‌ها از آن رو از اجساد جونزی‌ها می‌ترسیدند که به نظر می‌آمد این اجساد خطری هستند که فضای مقدس آمریکا را تهدید می‌کنند. بسیاری از آمریکایی‌ها به وزارت امور خارجه نامه نوشته و استدلال می‌کردند که اجساد باید سوزانده شوند و خاکستر آنها در آن سوی قلمروهای ایالت متحده پخش گردد. توصیه تعدادی دیگر این بود که اجساد با کشتی به کالیفرنیا فرستاده شوند (که برای بسیاری از آمریکایی‌ها این کار تقریباً در حکم فرستادن اجساد به بیرون از ایالات متحده بود).

یکی از مقاله نویسان روزنامهٔ اخبار بامداد[1] که در بندر ویلمینگتون[2] دلاوار منتشر می‌شد، خطر معنوی ناشی از اجساد جونزی‌ها را با تشبیه آنان به ارواحی اهریمنی که دلاوار را در کنترل گرفته‌اند، چنین ابراز می‌نماید: «آن صداهای موحشی که در شب‌های مهتابی به گوش می‌رسد، صدای قات قات غازها نیست، بلکه گفته می‌شود صدای ارواح آشفته اموات جونزی است که فریاد سرداده تقاضای کاسه، کتاب و شمع دارند.»

1. Morning News.
2. Wilmington.

از ارواح جان استون‌ها با تعابیری یاد می‌شد که مربوط به جادوگری و ارواح خبیثه و ارواح بی‌قرار اموات دفن ناشده‌ای بودند که تهدیدی معنوی برای جامعه آمریکا محسوب می‌شدند. به هر حال آنان اجازه ندادند این اموات در حیطه فضای مقدس دلاوار دفن گردند. این مقاله نویس نتیجه می‌گیرد: «آنچه دلاوار می‌خواهد این است که این اجساد بیش از این اینجا نباشند؛ بویژه نمی‌خواهد در خاک دلاوار دفن گردند؛ مطمئناً ما نمی‌خواهیم جسدی در پترز فیلدز[1] ما باشد و اکیداً هیچ خاکستری نباید در خاک دلاوار پخش شود» (۱۳: ص ۱۸).

می‌توان گفت واضح‌ترین مورد طرد آیینی، سوزاندن جسد جیم جونز در ۲۱ دسامبر ۱۹۷۸ بود. جسد وی را از دلاوار به نیوجرسی[2] بردند و بدون هیچ گونه تشریفاتی سوزاندند. سپس آن را به پایگاه نیروی هوایی داور عودت دادند تا در کنار دیگر اجساد قرار دهند. نهایتاً خاکستر جیم جان را روی اقیانوس اتلانتیک پخش کردند. این در راستای تکمیل یک امحاء سمبلیک بود که آمریکا می‌خواست در مورد تمامی اجساد جان استون‌ها اجرا کند.

بالاخره بقیه اجساد در طول ماه می ۱۹۷۹ با کامیون به کالیفرنیا فرستاده شد. و اکثر آنان در گورهایی بی‌نام و نشان بیرون از سان فرانسیسکو دفن شدند. هر چند اجساد بطور کامل از فضای آمریکا بیرون رانده نشدند، اما در عین حال جاودانگی فرهنگی آمریکایی‌ها نیز شامل حال آنان نشد. آنان صرفاً از شرّ اجساد خلاص شدند. بدون اینکه یادبود یا بزرگداشتی برگزار شود و بدون اینکه در آیین آمریکایی‌ها، جایی داشته باشند. آمریکایی‌ها با امتناع از جادادن جونزی‌ها در فرهنگ خود انسانیت کامل آنان را انکار نمودند. بی‌شک مرگ اهالی شهر جونز، اعتماد و ایمان به شیوهٔ حیات آمریکایی را نلرزاند. به عکس با طرد آیینی امواتِ جونزی‌ها، ایمان آمریکایی‌ها تقویت شد. طریقه

---

۱. potters Fields قبرستان اختصاصی غریبه‌ها و افراد بی بضاعت.

2. New Jersey.

آمریکایی‌ها را نه تنها اموری که جذب می‌شدند بلکه چیزهایی هم که طرد می‌شدند، تعیین می‌کرد. طرد آیینی اموات جونزی‌ها نشان داد که چگونه آمریکایی‌ها از خلال آیین‌های مربوط به مرگ از نحوه زندگی خود دفاع می‌کنند. آیین طرد در نقطه مقابل روز یاد بود که نماد وحدت فراگیر بود قرار داشت و کسانی را که گمان نمی‌شد در مرگ و حیات به آمریکا متعلق باشند، حذف می‌کرد.

الگوهای جاودانگی در آمریکا

از سال ۱۹۵۵ که جفری گورر[1] جوامع مدرن غرب را متهم کرد که از اعتراف به واقعیت مرگ خودداری می‌نمایند، تاکنون خیلی چیزها تغییر کرده است. بویژه در آمریکا تلاش قابل توجهی برای یافتن شیوه‌هایی جدید برای تعامل با مرگ و مردن صورت گرفته است. مطرح شدن رشته هایی در کالج‌ها و دانشگاه‌ها، بسط خدمات مشورتی، تشکیل گروه‌های حمایتگر، و تأسیس آسایشگاه‌هایی برای بیماران علاج‌ناپذیر، گویای آنند که تمایل بیشتر برای پذیرش واقعیت مرگ به عنوان بخشی از زندگی به وجود آمده است. این امور ممکن است حتی نشانهٔ روش‌های جدید جاودانگی از طریق پذیرش آن باشند.

این آگاهی جدید تا حد زیادی وامدار اثر پیشتازانهٔ الیزابت کوبلر راسّ[2] است. کوبلر راسّ بیش از هر شخص دیگری در آمریکا در تعریف دوباره مردن نقش داشته است (۲۹ـ ۳۰ـ ۳۱ـ ۳۲). کوبلر راسّ پس از جان سالم بدر بردن از رسوایی‌ای که در این فصل به آن اشاره شد، به تعهد خود جهت پیدا کردن راه‌هایی جهت فهم فرایند مرگ و غلبه بر انکار مرگ که زمانی آن چنان در جامعه آمریکا گسترده بود، ادامه داد.

اما علایم بیماری انکار مرگ هنوز به چشم می‌خورد؛ برای مثال دانشی جدید در زمینه جاودانگی به نام کرایونیک[3] سر برآورده است که راه حلی تکنولوژیک را برای

1. Geoffrey Gorer.
2. Elisabeth Kuble - Ross.
۳. cryonics شاخه‌ای از فیزیک که با درجه حرارت‌های بسیار پایین سر و کار دارد.

مرگ نوید می‌دهد. در عملِ کرایونیک، جسم شخص را پس از مرگ منجمد می‌نمایند به این امید که پیشرفت‌های علمی راه‌هایی را ابداع کند تا یخ‌های بدن را ذوب نمایند و آن شخص را روزی در آینده به حیات بازگردانند.

در ایالات متحده و کانادا انجمن‌های کرایونیک شکل گرفته است. یک شرکت تجاری کرایونیک که رسماً ثبت شده، به نام ترانس تایم[1] تا سال ۱۹۸۹ بیش از پنجاه جسد را منجمد ساخته و ۲۵۰ نفر دیگر هم امضا داده‌اند که پس از مرگ منجمد شوند. خدماتی که ترانس تایم ارائه می‌دهد، عبارت است از خارج ساختن خون بدن و جایگزین ساختن گلیسیرین و به تدریج سرد کردن بدن با استفاده از یخ خشک در مدت ۸ تا ۱۰ ساعت. آنان نهایتاً جسد را به طور معلّق در یک جعبه آلومینیومی که از نیتروژن پر شده است و در دمای ۱۹۶ سانتی گراد زیر صفر حفظ می‌نمایند. شرکت ترانس تایم وعده می‌دهد که تازمانی که علم پزشکی تکنیک‌هایی را ابداع کند تا بتواند اجساد یخ زده را دوباره به حیات بازگرداند، جسد را در این وضعیت نگه می‌دارد. واضح است که کرایونیک با اساطیر و مراسم دینی در مورد مرگ مشترکات زیادی دارد: این کار نوعی حفاظت آیین‌مند از بدن است که توقع رستاخیز اموات آن را موجب شده است. اما این رستاخیز مورد انتظار از طریق دخالت معجز آسای خداوند نیست؛ بلکه انتظار آن است که اموات از طریق معجزهٔ تحول علمی و در آینده احیا شوند. هواداران کرایونیک امیدوارند که از بستر مرگ برخیزند و ورای حدود میرایی انسان معمولی در یک بهشت علمی روی زمین زندگی کنند.

برخی از طرفداران کرایونیک آن قدر نسبت به پیشرفت‌های علمی آتی خوشبین هستند که حتی استدلال می‌کنند که تنها کافی است سر منجمد شود، چون علم کلون[2] (بکرزایی) روزی قادر خواهد بود که بقیه بدن را بازسازی کند. هر چند حدود نیمی از

---

1. Trans time.

۲. clone انتزاع ارگانیسم‌های زنده از یک فرد.

اجسادی که تا سال ۱۹۸۹ منجمد گشته‌اند، شروع به ذوب شدن نموده‌اند، اما هواداران کرایونیک ادعای خود را مبنی بر اینکه رویّهٔ آنان یورش نهایی علیه مرگ است، ادامه داده‌اند. یکی از محققان رشته کرایونیک اعلام داشته است: «ما قوی‌ترین، مقبول‌ترین و شکست ناپذیرترین قانون زندگی، یعنی مرگ را به چالش طلبیده‌ایم.» (۹: ص ۱۱). کرایونیک با این گونه در افتادن با مرگ با تمایل آمریکایی‌ها در قرن بیستم، که تصورشان از مرگ آن است که گویی مرگ، مرضی است که می‌توان به کمک علم پزشکی بر آن غالب آمد، همخوانی نشان می‌دهد. اما کرایونیک ظاهراً حاکی از انکار مجدد مرگ توسط آمریکایی‌ها نیز می‌باشد. کرایونیک را می‌توان یک اسطورهٔ علمی و رسم جدید دانست که آمریکایی‌ها را ترغیب می‌نماید تا از دست و پنجه نرم کردن با واقعیت غایی مرگ و مردن در تجربهٔ انسانی اجتناب ورزند.

حوزهٔ دیگر مربوط به مرگ و میرایی در آمریکا که در آن نیز آثار انکار و اجتناب از مرگ ـ که عادتاً در مورد مرگ وجود داشت ـ به چشم می‌خورد، بیماری واگیردار ایدز است. ایدز یعنی سندروم ناشی از کمبود مصونیت. ایدز که بطور ناگهانی به عنوان یک بحران پزشکی با ابعادی بی‌سابقه ظاهر شد هم بحرانی اجتماعی را به بارآورد که طی آن آمریکایی‌ها کسانی را که مستقیم‌تر تحت تأثیر آن مرض قرار گرفته بودند، طرد و منزوی ساختند و هم بحرانی سیاسی که در طی آن دولت با تأمین هزینه‌های مربوط به تحقیقات، درمان و آموزش برای مشکل ایدز مخالفت نموده بود. قربانیان این بیماری، فشارهای طرد شدن از روند اصلی جامعه آمریکا را احساس نموده بودند. این طرد شدن تنها بر بار رنج و الم و مرگ قطعی آنان می‌افزود.(۱۲) به هر حال این حذف و طرد اجتماعی به خاطر ناکامی حکومت، بخش خصوصی و جامعه علمی در واکنش به بیماری واگیردار ایدز نیرویی بخصوص کسب کرده بود (۶۴، ۵۴).

در خصوص ایدز، انکار مرگ توسط آمریکایی‌ها اغلب سبک ویژه‌ای به خود می‌گرفت که عبارت بود از انکار انسانیت کامل کسانی که از آن بیماری رنج می‌برند. گویا

به برخی از دلایل مرگ آنان واقعاً مسأله‌ای محسوب نمی‌شد. بیماری ایدز ابتدا در میان بخش‌هایی از جامعه رواج پیدا کرده که به طور سنتی جزو جامعه آمریکا محسوب نمی‌شدند؛ یعنی همجنس بازان یا مردان دو جنس باز (۶۶ درصد)، کسانی که مواد مخدر را به بدن خویش تزریق می‌نمودند (۱۶ درصد) و مردان همجنس باز یا دو جنس باز که قبلاً ماده مخدر تزریق می‌کرده‌اند (۸ درصد). در قانون آمریکا علامتی به چشم می‌خورد دال بر اینکه این قبیل اشخاص از روند اصلی جامعه آمریکا رانده شده‌اند: همجنس بازی هنوز در ۲۹ ایالت از ایالات آمریکا غیر قانونی است. همچنین تزریق ماده مخدر در رگ در سراسر ایالات متحده غیر قانونی است. از این رو بیشتر مبتلایان به ایدز به سبکی زندگی می‌کرده‌اند که رسم و قانون اصلی آمریکا آن را رد می‌کند. در نتیجه جامعه آمریکا به مرگ آنان ـ یا حداقل به جدّی بودنِ مرگ آنان، شأن و انسانی بودن آن ـ اعتراف نمی‌کرده‌اند. عالیجناب جون، کامپبل[1] از مسؤولان شورای جهانی کلیساها[2] یادآور می‌شود که «پس امکان دارد که مرگ با حذف و طرد قرین گردد و این دردناک‌ترین نوع مرگ است» (۴۳: ص ۱۶۷).

در عرصه سمبلیزم از اپیدمی ایدز تفسیرهای مختلفی در فرهنگ عامهٔ آمریکایی‌ها به عمل آمده است؛ مثلاً برخی از چهره‌های مسیحیت بنیادگرا اعلام داشته‌اند که بیماری ایدز عقاب الهی است که خداوند آن را بر سر همجنس بازان نازل کرده است. اما این محکومیت، از این واقعیت تجاهل می‌ورزد که این بیماری، افزون بر علاقه‌مندان به جنس موافق، در میان تزریق کنندگان مواد مخدر، مبتلایان به بیماری هیموفیلیا و بسیاری از کودکان نیز شایع شده است. به علاوه رواج این مرض در قارهٔ آفریقا قطعاً با این قضاوت در مورد همجنس بازان منافات دارد. در آفریقا بیماری ایدز در میان جمعیتی رواج یافت که همجنس باز نبودند.

همانگونه که دیده‌ایم در تاریخ ادیان، مرگ را نوعی مکافات و سزای گناهان

1. Rev. Joan. Campbell.
2. World Council of Churches.

می‌دانسته‌اند. اما از آنجا که اپیدمی ایدز در آمریکا در درجه اول میان همجنس بازان و استعمال کنندگان مواد مخدّر رواج داشته است، زعمای دینی در تلاش برای کسب محوریت در زندگی عامه آمریکایی‌ها، استدلال کرده‌اند که بیماری ایدز تنها کسانی را مبتلا ساخته است که به نحوی از طریقه زندگی آمریکا سرپیچی نموده‌اند.

مهم‌ترین نفوذ در دیوارهٔ انکاری که بیماری ایدز را احاطه کرده بود، از انقلابی حاصل شد که مرگ راک هودسون[1] هنر پیشه سینما در اثر مرض ایدز آن را موجب شد. ناگهان ایدز نوعی اعتبار فرهنگی و سمبلیک به دست آورد و دیری نپایید که از نو مورد اعتراف عموم قرار گرفت، چون با چهره‌ای نام آور پیوند خورده بود که در نقش‌های سینمایی خود تجسّم بسیاری از ارزش‌های سینمایی رایج بود که آمریکایی‌ها با رئیس جمهور خود رونالد ریگان پیوند زده بودند. ایدز ابتدا با پیوند خوردن با چهره‌ای محبوب که سمبل جاودانگی فیلم آمریکا بود، مورد قبول گسترده عمومی قرار گرفت و همچنان از طریق تلاش‌های یکی دیگر از ستاره‌های سینما به نام الیزابت تیلور[2] به کسب مقبولیت ادامه می‌دهد.

با این همه بحران ایدز هنوز هم ادامه دارد. الیزابت کوبلر راسّ استدلال کرده است که اپیدمی ایدز صرفاً یک بحران پزشکی، اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه همچنین حریفی است دارای ابعاد معنوی.(۱۳) اولین گام در کشف بُعد معنوی این بیماری مطمئناً باید قبول این امر باشد که مرگِ ناشی از ایدز درست به اندازه هر مرگ انسانی دیگر، اصیل و واقعی است.

قاضی استرالیایی مایکل کیربی[3] در کنفرانسی در مورد ایدز به سال ۱۹۸۷ گفت: آمریکا «بیش از حد مذهبی است» که بتواند با چالش ناشی از ایدز مواجه شود (۴۳: ص۱۶۹).

---

1. Rock Hudson.
2. Elizabeth Taylor.
3. Michael kirby.

این سخن، گویای آن است که احساسات دینی آمریکایی‌ها مردم را ترغیب می‌کرد تا به قضاوت دست زده و کسانی را که از این بیماری رنج برده و در اثر آن جان می‌باختند، محکوم و طرد نمایند. اما همچنین می‌شود از ذخایر دینی جهت بسط همدردی ـ که در لغت به معنای توان رنج کشیدن همراه با کسانی است که رنج می‌کشند ـ استفاده نمود که مبنای معنوی جدیدی را برای سیاست‌های عمومی در مواجهه با بیماری ایدز و حمایت از کسانی که از این مرض رنج می‌برند و در اثر آن می‌میرند فراهم می‌سازد. در پرورش این همدردی نوعی جدید از جاودانگی آمریکایی به چشم می‌خورد و اگر نحوهٔ نمادپردازی مردم از مرگ نشانگر نحوه زندگی آنان باشد، در این صورت این جاودانگی می‌تواند به یک طریقه حیات در آمریکا شکل دهد که فراگیرتر، گسترده‌تر و نهایتاً زنده‌تر باشد.

به هر حال نباید فکر کرد که الگوهای جاودانگی آمریکایی‌ها آخرین حرف در مورد مرگ است. ما در این کتاب دیدیم که همه جهان با لحن‌های مختلف و با باورها و رسوم گوناگونِ خود در مورد مسألهٔ مرگ سخن گفته‌اند. اما حرف آخری در کار نیست. دین، مرگ و مردن لزوماً بخشی از فرایند تاریخی است که به استراتژی‌های جدید برای جاودانگی و یا شاید اجتناب از مرگ (مثل کرایونیک) دامن می‌زند و چالش‌هایی جدید با اخلاقیات انسانی (مثل واگیری ایدز) و فرصت‌هایی جدید برای ابداع هویتی کاملاً انسانی در مواجهه با مرگ از طریق واسطه‌های دینی نماد، اسطوره، آیین و جامعه فراهم می‌سازد.

این کتاب الگوهایی را ترسیم نموده است که در فرایندهای تاریخی و فرهنگیِ دین، مرگ و مردن ظاهر گشته‌اند. بررسی انگاره‌های دینی جاودانگی، اگر کار دیگری انجام نداده باشد، حداقل نشان داده است که مرگ به نحو عمیق در تار و پود دین تنیده شده است. مرگ به عنوان مرز و حدّ ظاهر می‌شود و دین به عنوان راه‌هایی که انسان‌ها برای بالاتر رفتن و فراتر رفتن از این محدوده‌ها پیدا کرده‌اند. دین همواره و تنها به عنوان طریقه

پرهیز از مرگ عمل نکرده است، بلکه طیف پیچیده‌ای از استراتژی‌ها را برای رو به رو شدن با مرگ و قبول آن به عنوان چیزی کمه آخرین حریف برای معنی، قدرت و مقصد حیات انسان است، آفریده است. تاریخ ادیان شاهراهی فراهم می‌آورد در میان راه‌های بسیار مختلفی که انسان‌ها طی آن با مرگ مواجه شده‌اند و در مواجهه با این آخرین مرز به دنبال مفهومی از جاودانگی بوده‌اند، و نهایتاً انسان‌ها آنگاه که این انگاره‌های جاودانگی را به کار می‌برده‌اند، گویا انسان‌تر بوده‌اند.

نمایه

پ:

کتابنامه

Chapter One: References

1- Aries, Philippe (1981). *The Hour of Our Death*. Trans. Helen Weaver. New York: Random House.

2- Armstrong. D. M. (1968).A Materialist Theory of Mind. London: Routledge and Kegan Paul.

3- Badham, Paul, and Linda Badham (eds.) (1987). *Death and Immortality in the Religions of the World*. New York: Paragon House.

4- Bannister, D. (1966)."*A New Theory of Personality*. "In Brian M. Foss (ed.), New Horizons in Psychology. Baltimore: Penguin, 361-80.

5- Bendann, Effie (1930). *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*. New York: Alfred A. Knopf.

6- Berger, Arthur S. (1987). "*A Critical Outline of the Prima Facie Evidence for Survival*. "In Badham and Badham (eds.): 188-213.

7- Binford, Lewis R. (1971). "*Mortuary Practices: Their Study and Their Potential*." In James A. Brown (ed.), Approaches to the social Dimensions of Mortuary Practices. Washington, D.C.: Society for American Archaeology, 6-29.

8- Bloch, Maurice, and Jonathan parry (1982). *Death and the Regeneration fo Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

9- Brandon, Ruth (1983). *The Spiritualists: The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twen tieth Centuries*. New York: Alfred A. Knopf.

10- Brandon, S.G.F. (1967). *The Judgment of the Dead: A Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgment in the Major Religions*. London: Weidenfeld and Nicolson.

11- Broad, C. D. (1962). *Lectures on Psychical Research*. London: Routledge and Kegan Paul.

12- Brodman, Barbara (1976). *The Mexican Cult of Death in Myth and Literature*. Gainesville: University of Florida Press.

13- Campbell, Keith (1970). *Body and Mind*. london: Macmillan.

14- Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes (eds.) (1985). *The Category of the Person: Anthropology, Philosphy. History*. Cambridge: Cambridge University Press.

15- Cherry, Chris (1986). "Near-Death Experiences and the Problem of Evidence for Survival After Death. "*Religious studies* 22: 397-406.

16- Chidester, David (1987). *Patterns of Action: Religion and Ethics in a Comparative Perspective*. Belmont, Calif.: Wadsworth.

17- Cox, Peter R. (1976). *Demography*. London: Cambridge University Press.

18- Crookall, Robert (1961). *The Study and Practice of Astral Projection*. London: Aquarian Press.

19- ______(1964). *More Astral Projections*. London: Aquarian Press.

20- Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

21- Douglass, William (1969). *Death in Murelaga*. Seattle: University of Washington Press.

22- Ducasse, C. J. (1961) . *A Critical Examination of the Belief in a Life After Death*. Springfield, Il.: CC Thomas.

23- Durkheim, Emile (1965).*The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. Joseph Ward Swain. New York: Free Press (orig. ed. 1912).

24- Eliade, Mircea (1961). *The Sacred and the Profane*. Trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Row.

25- _____ (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press.

26- _____ (1967). *Myths, Dreams, and Mysteries*. Trans. Philip Mairet. New York: Harper & Row.

27- _____ (1978). *A History of Religious Ideas*. 3 vols. Trans. Willard R. Trask. Chicago: University of Chicago Press.

28- Evans-Wentz W. Y. (1927). *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford University Press.

29- Flew, Antony (1955). "Death." In Antony Flew and Alisdair MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 267-72.

30- _____ (1956)."Can a Man Witness His Own Funeral. "*Hibbert Journal* 54: 242-50.

31- _____ (ed.) (1964). *Body, Mind and Death*. New York: Macmillan.

32- _____ (1974). "Locke and the Problem of Personal Survival. "In Baruch A. Brody (ed), *Readings in the Philosophy Religion*. Englewood Cliffs, N.J.:

Prentice-Hall,< 624-40.

33- _____ (1976). *The Presumption of Atheism.* London: Pemberton/Elek. Reprinted (1984), God. *Freedom and Immortality.* Buffalo, N.Y.: Prometheus.

34- _____ (1978). "Survival. "In Hywel D. Lewis (ed.), *Persons and Life After Death.* London: Macmillan, 94-109.

35- _____ (1987a) . *The Logic of Mortality.* Oxford: Basil Backwell.

36- _____ (1987b). "The Logic of Mortality."In Badham and Badham (eds.):171-87.

37- Frazer, James (1913-24). *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.* 3 vols. London: Macmillan.

38- _____ (1911-15). *The Golden Bough.* 3rd ed. 12 vols. London: Macmillan.

39- Freud, Sigmund (1915)."Thoughts for the Times on War and Death. " In Emest Jones (ed.), *Collected Papers.* London: Hogarth Press, 1948, IV: 288-317.

Gallup, George, and William proctor (1982). *Adventures in Immortality.* New York: McGraw-Hill.

40- Geertz. Clifford (1960). *The Religion of Java.* New York: Free Press.

Gervais, Karen Grandstrand (1986). *Redefining Death.* New Haven: Yale University Press.

41- Gluckman, Max (1937). "Mortuary Customs and the Belief in Survival After Death Among the South-Eastern Bantu. " *Bantu Studies* 11:117-36.

42- Green, Judith Strupp (1980). "The Days of the Dead in Oaxaca, Mexico:

An Historical Inquiry." In Richard A. Kalish (ed.), *Death and Dying: Views from Many Cultures*. Farmingdale, N.Y.: Baywood, 56-71.

43- Hellbom, Anna-Britta (1971)."The All Saints' Cult in Mexico. " *Temenos* 7:58-65.

44- Hertz, Robert (1960). *Death and the Right Hand*. Trans. Rodney and Claudia Needham. London: Cohen and West.

45- Hobbes, Thomas (1909). *Leviathan*. Oxford: Clarendon Press (Orig. ed. 1651).

46- Howitt, A.W (1904). *The Native Tribes of South-East Australia*. London: Macmillan.

47- Huntington, Richard, and Peter Metcalf (1979). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

48- James, E. O. (1957). *Prehistoric Religion*. London: Thames & Hudson.

Kalish, Richard A. (ed.) (1980) . *Death, Dying, Transcending*. Farmingdale, N.Y.: Baywood.

49- Kalish, Richard A., and David k. Reynolds (1976). *Death and Ethnicity*. Los Angeles: University of Southern California Press.

50- Kelly, Patricia Fernandez (1975). "Death in Mexican Folk Culture." In David E. Stannard (ed.), *Death in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 92-111.

51- Kohler, Kaufmann (1923). *Heaven and Hell in Comparaitve Religion, with Special Reference to Dante's Divine Comedy*. New York: Macmillan.

52- Kubler-Ross, Elisabeth (1969). *On Death and dying*. New York:

Macmillan. Kupfer, Joseph (1978). "What's So Bad About Death?: Epicurus' Catch." In Florence M. Hetzler and Austin H. Kutscher (eds.), *Philosophical Aspects of Thanatology*. 2 vols. New York: Arno Press, II: 115-21.

53- Lamb, David (1985). *Death, Brain Death, and Ethics*. Albany: State University of New York Press.

54- Leach, Edmund (1958). "Magical Hair." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88: 149-64.

55- Lester, David (1967). "Experimental and Correlational Studies of the Fear of Death." *psychological Bulletin* 67:27-36.

56- Lifton, Robert Jay (1979). *Broken Connection*. New York: Simon & Schuster.

57- Lubbock, John (1902). *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*. 6th ed. London: Longmans, Green (1st ed. 1871).

58- Lucknamann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

59- Malinowski, Bronislaw (1954). *Magic, Science, and Religion*. New York: Doubleday.

60- Maringer, Johannes (1960). *The Gods of Prehistoric Man*. New York: Alfred A. Knopf.

61- Mauss, Marcel (1979)." A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of 'Self.'" In Ben Brewster (trans.), *Sociology and Psychology*. London: Routledge and Kegan Paul, 57-94.

62- McManners, John (1985). *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death Among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France.* Oxford: Oxford University Press.

63- Middleton, John (1982)."Lugbara Death. "In Bloch and Parry (eds.):134-54.

64- Monroe, Robert (1972).*Journeys out of the Body.* Garden City, N.Y.: Doubleday.

65- Moody, Raymond A. (1975). *life After Life.* New York: Bantam Books.

66- Mullin, Glenn H. (1986). *Death and Dying: The Tibetan Tradition.* Boston: Arkana.

67- Nabes, Clyde (1981)."Presenting Biological Data in a Course on Death and Dying." *Death Education* 5:56.

68- Nadel, S. F.(1946). "A study of Shamanism in the Nuba Mountains." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 76: 25-37.

69- Needham, Rodney (1967). "Percussion and Transition."*Man new series* 2: 606-14.

70- Osis, Karlis, and Erlendur Haraldson (1977). *At the Hour of Death.* New York: Avon Books.

71- Parry, Jonathan (1982). "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic. " In Bloch and Parry (eds.): 74-110.

72- Parsons, Talcott, and Victor Lidz (1967). "Death in American Society." In Edwin S. Shneidman (ed.), *Essays in Self-Destruction.* New York: Science House, 133-40.

73- Patterson, Orlando (1982). *Slavery and Social Death*: A Comparative Study. Cambridge.Mass.: Harvard University Press.

74- Paz, Octavio (1961). *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico.* New York: Grove Press.

75- Peters, F.E. (1982). *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam.* Princeton: Princeton University Press.

76- Plotinus (1964). *The Essential Plotinus*. Trans. Elmer O'Brien. New York: New American Library.

77- Pritchard, James B.(1958). The Ancient Near East: *An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton: princeton University Press.

78- Radeliffe-Brown, A.R. (1964). The Andaman Islanders. New York: Free Press (orig. ed. 1922)

79- Reynolds, Vernon (1980). *The Biology of Human Action*. 2nd ed. Oxford: W.H. Freeman.

80-Ring, Kenneth (1980). Life at Death: *A Scientific Investigation of the Near-death Experienee*.New York: Coward, McCann & Geoghegan.

81- _____ (1984). *Heading Toward Omega: In Search of the Meaning of the Near-Death Experience*. New York: W.W. Norton.

82- Roberts, Cecilia M. (1977). *Doctor and Patient in a Teaching Hospital.* lexington, Mass.: D.C. Heath.

83- Russell, Bertrand (1925) . *What I Believe*. London: Routledge and kegan Paul.

84- Rzhevsky, Leonid (1976). "Attitudes Toward Death. "*Survey* 22:38-56.

Sabom, Michael B. (1981). *Recollections of Death: A Medical Investigation.* New York: Harper & Row.

85- Scharer, Hans (1963). *Ngaju Religion: The Conception of God Among a South Borneo People.* Trans. Rodney Needham. The Hague: Martinus Nijhoff.

86- Smart, J.J.C. (1970). In C.V. Borst (ed.), *The Mind-Brain Identity Theory.* London: Macmillan.

87- Sneath, Elias Hershey (1922). *Religion and the Future Life: The Development of the Belief in life After Death.* London: Allen & Unwin.

88- Spencer, Herbert (1896). *Principles of Sociology.* 3rd rev. ed. New York: Appleton (1st ed.1875-76).

89- Spiro, Melford (1966). "Religion: Problems of Definition and Explanation. " In Michael Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* London: Tavistock, 85-126.

90- Sudnow, David (1967). Passing On: *The Social Organization of Dying.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

91- Tainter, Joseph A. (1975). "Social Inferenc and Mortuary Practices: An Experiment in Numerical Classification." *World Archaeology* 7:1-15.

92- _____ (1978). "Mortuary Practices and the Study of Prehistoric Social Systems. " In Michael B. Schiffer (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory.* New York: Academic Press, I: 105-41.

93- Templer, Donald I. (1970) . "The Construction and Validation of a Death Anxiety Scale." *Journal of General Psychiatry.* 82: 165-77.

94- _____ (1972). "Death Anxiety in Religiously Very Involved Persons." *Psychological Reports* 31:261-62.

95- _____ and Richard Lonetto (1986). *Death Anxiety*. Washington, D.C.: Hemisphere. Tocqueville, Alexis de (1967). *Democracy in America* 2 vols. Phillips Bradley (ed.). New York: Random House (orig. ed. 1835).

96- Turner, Victor (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

97- Tylor, Edward Burnett (1920). *Primitive Culture*. 2 vols. 6th ed. New York: G.P.Putnam's (1st ed. 1871).

98- van Gennep, Arnold (1960). *The Rites of Passage*. Trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L.Caffee. Chicago: University of Chicago Press (orig. ed. 1909).

99- Wallah, Barbara Price (1976). *Iucretius and the Diatribe Against the Fear of Death: De rerum Natura III* 830-1094. Leiden: E.J. Brill.

100- Warner, W. Lloyd (1959) . *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*. New Haven: Yale University Press.

101- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations. Trans*. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Chapter Two: References

1- Abrahamsson, Hans (1951). *The Origin of Death: Studies in African Mythology*. Uppsala: Almqvist.

2- Bell, Diane, and Pam Ditton (1980). *Law-The Old and the New: Aboriginal Women in Central Australia Speak Out*. Canberra: Central Australian Legal Aid Service.

3- Berglund, Axel-Lvar (1976). *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*. London: C. Hurst.

4- Bleek, Wilhelm (1864). *Reynard the Fox in South Africa*. London: Trubner.

Boas, Franz (1917). "The Origin of Death. " *Journal of American Folklore*30:486-91.

5- Brain, James L. (1973). "Ancestors as Elders in Africa: Further Thoughts." *Africa* 43:122-33.

6- Brookman-Amissah, Joseph (1986)." Akan Proverbs About Death." *Anthropos* 81: 75-85.

7- Bunzel, Ruth (1932). *Introduction to Zuni Ceremonialism*. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.

8- Callaway, Henry (1970). *The Religious System of the Amazulu*. Cape Town:

C. Struik (orig. ed. 1868-70).

9- Charlesworth, Max, Howard Morphy, Diane Bell, and Kenneth Maddock (eds.) (1984). *Religion in Aboriginal Australia*: An Anthology. St. Lucia: University of Queensland Press.

10- Danquah, J.B.(1968). *The Akan, Doctrine of Cod.* 2nd ea. London: Frank Cass(1st ed. 1944).

11- Dockstader Frederik (1954). *The Kachina and the White Man: A Study of the Influence of White Culture on the Hopi Kachina Cult*. Bloomfield Hills, Mich.: Cranbrook Institute of Science.

12- Durkheim, Emile (1965). *The Elementary Forms of the Religious Life.* Trans. Joseph Ward Swain. New York: Free Press (orig. ed. 1912).

13- Eastwell, Harry D. (1982). " Voodoo Death and the Mechanism for Dispatch of the Dying in East Arnhem, Australia." *American Anthropologist* 84: 5-18.

14- Elkin, A.P. (1977). *Aboriginal Men of High Degree*. 2nd ed. St. Lucia: University of Queensland Press.

15- Eliade, Mircea (1975). *Australian Religions: An Introduction*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

16- Fabian, Johannes (1973). "How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death. "In Arien Mack (ed.), *Death in American Experience*. New York: Schocken, 177-201.

17- Fewkes, J. Walter (1897). *Tusayan Katcinas*. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.

18- _____ (1901). "An Interpretation of Katcina Worship." *Journal of American Folklore* 14:81-94.

19- Firth, Raymond (1955) . *The Fate of the Soul: An Interpretation of Some Primitive Concepts*. Cambridge: Cambridge University Press.

20- Fortes, Meyer (1961). "Pietas in Ancestor Worship." *Journal of the Royal Anthropological Society* 91:166-91.

21- _____ (1965)."Some Reflections on Ancestor Worship in Africa." In M. Fortes and G. Dieterlen (eds.), *African Systems of Thought*. Oxford: Oxford University Press, 122-44.

22- Frobenius, Leo (1928). *Atlantis*. Jena, East Germany: E. Diedrichs.

23- Gill. Sam D. (1982). Beyond" *The Primitive": The Religions of Nonliterate Peoples*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

24- _____ (1987). *Mother Earth*. Chicago: University of Chicago Press.

25- Gluckman, Max (1937). "Mortuary Customs and the Belief in Survival After Death Among the South-Eastern Bantu." *Bantu Studies* 11:117-36.

26- Goody, Jack (1962). *Death, Property, and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. London: Tavistock.

27- Hallowell, A.Irving (1940)."The Spirits of the Dead in Saultreaux Life and Thought." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 70:29-51.

28- _____ (1976). *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*. Chicago: University of Chicago Press.

29- Henry, Alexander (1969). *Travels and Adventures in Canada and the Indian Territories, Between the Years 1760 and 1766*. James Bain, ed. New York: B.

Franklin (orig. ed. 1809).

30- Hertz, Robert (1960). *Death and the Right Hand*. Trans. Rodney Needham and Claudia Needham. London: Cohen and West.

31- Hiatt, L.R.(1975)."Swallowing and Regurgitation in Australian Myth and Rite. "In L.R. Hiatt(ed.), *Australian Aboriginal Mythology*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 143-62.

32- Howitt, A.W.(1887). "On Australian Medicine Men. " *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16: 23-58.

33- _____ (1904). *The Native Tribes of South-East Australia*. London: Macmillan. Hultkrantz, Ake (1953). *Conceptions of the Soul Among North American Indians*. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.

34- _____ (1961). "An Ecological Approach to Religion. " *Ethnos* 31: 131-50.

35- _____ (1978). "The Cult of the Dead Among North American Indians." *Temenos* 14: 97-126.

36- _____ (1983). "The Concept of the Supernatural in Primal Religion." *History of Religions* 22:231-53.

37- Idowu, E. Bolaji (1962). *Oldumare: God in Yoruba Belief*. London: Longman.

38- Jones, Peter (1861). *History of the Ojebway Indians*. London: W.Bennett.

39- Kopytoff, Igor (1971). "Ancestors as Elders in Africa." *Africa* 41:129-42.

40- Kuckertz, H. (1983-84). "Symbol and Authority in Mpondo Ancestor Religion." *African Studies* 42: 113-33;43:1-18.

41- Lafitau, Joseph Francois (1977). *Customs of the American Indians*

Compared with the Customs Of Primitive Times. Trans. and ed. William N. Fenton and Elizabeth L. Moore.Toronto: Champlain Society (orig. ed. 1724).

42- LeClercq, Christian (1910). *New Relations of Gaspesia*. Trans. and ed. W.F. Ganong. Toronto: Champlain Saciety (orig. ed. 1686).

43- Maddock, Kenneth (1972). *The Australian Aborigines: A Portrait of Their Society*. London: Allen Lane/Penguin Press.

44- Mathews, R.H. (1896)."The Burbung of the Wiradthuri Tribes." *Royal Anthropological Institute Journal* 25: 35-38.

45- _____ (1905). *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of South Wales and Victoria. Sydney*: F.W.White.

46- Mbiti, John S.(1969). *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.

47- Meggitt, Mervyn J. (1962). *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia. Sydney*: Angus and Robertson.

48- Opoku, Kosi Asare(1978). *West African Traditional Religion*. Accra, Ghana: F.E.P. In ternational.

49- Parker, K.Langloh (1905). *The Euahlayi Tribe: A Study of Aboriginal Life in Australia*. London: A. Constable.

50- _____ (1953). *Australian Legendary Tales*. Sydney: Angus and Robertson(orig. ed.1896).

51- Parsons, Elsie Clews (1923)."The Origin Myth of the Zuni," *Journal of American Folk-Lore* 36: 135-62.

52- _____ (1939). *Pueblo Indian Religion*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.

53- Peterson, Nicolas (1975). *Change and the Aboriginal*. Canberra: Department of Aboriginal Affairs. Australian Government Publishing Service.

54- Radcliffe-Brown, A.R.(1964). *The Andaman Islanders*. New York: Free Press(orig. ed. 1922).

55- Radin, Paul (1937). *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. New York: Viking Press.

56- Rivers, W.H.R. (1926). "The Primitive Conception of Death. "*In Psychology and Ethnology*. London: Kegan Paul, 36-50.

57- Sanday, Peggy Reeves (1986). *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultual System*. Cambridge: Cambridge University Press.

58- Schwarzbaum, Haim (1957). "The Overcrowded Earth. " *Numen* 4:59-71.

59- Spencer, Baldwin, and F.J. Gillen (1899). *The Native Tribes of Central Australia*. 2 vols. London: Macmillan.

60-_____ (1927). *The Arunta : A Study of a Stone Age People*. 2 vols. London: Macmillan.

61- Sttehlow, T. G. H (1947). *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press.

62- Taylor, John V. (1963). *The Primal Vision*. London: SCM Press.

63- Tooker, Elisabeth (1964). *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649. Washington*, D.C: Smithsonian Institution.

63- Warner, W. Lloyd (1937). *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. New York: Harper.

64- Woodburn, James (1982). " Social Dimensions of Death in Four African Hunting and Gathering Societies." In Maurice Bloch and Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 187-210.

65- Zahan, Dominique (1979). *The Religion, Spirituality, and Thought of Traditional Africa*. Trans. Kate Ezra Martin and Lawrence M. Martin. Chicago: University of Chicago Press.

Chapter Three: References.

1- Aho, James A. (1981). *Religious Mythology and the Art of War: Comparative Religious Symbolisms of Military Violence.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

2- Anesaki, Masaharu (1930).*History of Japanese Religion.*London:Routledge and Kegan Paul.

3- Ashikaga, Ensho (1950). "The Festival of the Spirits of the Dead in Japan." *Western Folklore* 9:217-28.

4- Bayly, C.A.(1981). "From Ritual to Ceremony: Death Ritual and Society in Hindu North India Since 1600." In joachim Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death.* London: Europa Publications, 154-86.

5- Bond, George D. (1980). "Theravada Buddhism's Meditations on Death and the symbolism of Initiatory Death. " *History of Religions* 19:237-58.

6- Boyd, James W.(1975). *Satan and Mara. Leiden*: E.j.Brill.

7- Brandon, S.G.F.(1967). *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Pos-Mortem Judgment in the Major Religions.* london: Weidenfeld and Nicolson.

8- Buddhaghosa(1923). *The Path of Purity*. Trans. Pe Maung Tin. London: Luzac.

9- Burtt, Edwin A.(ed.)(1955). *The Teachings of The Compassionate Buddha*. New York:New American Library.

10- Chalmers, Lord (ed.)(1932). *Buddha,s Teachings: Being the Sutta-Nipata or Discourse Collection*. Cambridge: Hrvard University Press.

11- Chan, Wing-tsit (1963). *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

12- Chang, Kwang-chih (1968). *Archaeology of Ancient China*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press.

13- Chen, Ellen Marie (1973)."IS There a Doctrine of Physical Immortality in the *Tao-te Ching*?" History of Religions 12:231-49.

14- Ch'en, Kenneth K.S. (1973). *The Chinese Transformation of Buddhism*. Prininceton: Princeton Univirsity Press.

15- Chidester, David (1987). *Patterns of Action:Religion andEthics in a Comparative Perspective*. Belmont,Calif:Wadsworth

16-Collins, Steven(1982).*Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddism*.Cambridge:Cambridge University Press.

17- Creel, herrlee G. (1970). *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*. Chicago: University of Chicago Press.

18- Davids, C. A. F. and F. L. Woodward (1950). *The Book of Kindred Sayings*. London: Qxford University Press (orig. ed. 1917-30).

19- Deussen, Paul (1906). *The Philosophy of The Upanishads*. Trans. A .S.

Geden. Edinburgh:T & T Clark.

20 - Domoulin, Heinrich (1963). *A History of Zen Buddhism*. Trans. Paul Peachey. Boston: Beacon Press.

21- Dubs, Homer H. (1928). *The Works of Hsuntze*. London: Arthur Probsthain.

22- Dumezil, Georges (1970). *The Destiny of the Warrior*. Trans. Alf Hitebeitel. Chicago: University of Chicago Press.

23- Dumont, Louis (1970). *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System of India*. Trans. Mark Sainsbury. Chicago: University of Chicago Press.

24- Duyvendak, J.J.L. (1926)."The Buddhist Festival of All-Souls in China and Japan". *Acta Orientalia* 5:39-48.

25- Edgerton, Franklin (1926-27). " The Hour of Death. " *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute*. 8:219-49.

26- Eliade, Mircea (1959). *Yoga: Immortality and Freedom*. Trans. Willard R. Trask . New York: Pantheon Books.

27- Frankl, Viktor E. (1962). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Trans. Ilse Lasch. Boston:Beacon Press.

28- Furer-Haimendorf, Christoph von (1953). "The After-Life in Indian Tribal Belief." *Journal of the Royal Anthropological Society* 83: 37-49.

29- Girardot, N. I.(1983). *Mgth and Meaning in Early Taoism*: The Theme of chaos (han-tan). Berkeley: University of California Press.

30- Gonda, Jan (1966). *Loka: World and Heaven in the Veda*. Amsterdam: North Holland Publishing Co.

31- ---(1975). *Vedic Literature.* Wiesbaden: Harrassowitz.

32- -Goodrich, Anne Swann (1981). *chinese Hells: The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell.* St. Augustin: Monumenta Serica.

33- -Griffith, Ralph T.H (1963). *Hymns of Rig-veda.* 2 vols. Vernasi: chowkhmba Sanskrit Servies Office (orig.ed.1889-92).

34- _____(1968). *Hymns of the Atharvaveda.* 2 vols. Varnasi: Chowkhamba Sanskrit Series office (orig. ed. 1895-96).

35- Hocart, A.M. (1950). Caste. London: Methuen.

36- Holck, Frederick H. (ed.)(1974). *Death and Eastern Thought: Understanding Death in Eastern Religions and Philosophies.* Nashville: Abingdon Press.

37- Holt, John (1981). "Assisting the Dead by Venerating the Living." *Numen* 28:1-28.

38- Hori, Ichhiro (1966). "Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion. " *History of Religions* 6:1-23.

39- _____ (1967). "The Appearance of Individual Self-Consciousness in Japanese Religion Its Historical Transformations." In Charles A. Moore (ed.), *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture.* Honolulu: University of Hawaii Press, 201-27.

40- Horner, I. B. (1959).*The Collection of the Middle-Length Sayings.* London: Oxford University Press.

41- Iwado, Z. Tamotsu (trans.) (1937). "`Hagakure Bushido' or the Book of

the Warrior." *Cultural Nippon* 7:33-55;7:57-78.

42- Jaini, Padmanabh S. (1979). *The Jaina Path of Purification*. Berkeley: University of California Press.

43- Johansson, Rune (1969). *The Psychology of Nirvana*. London: George Allen and Unwin.

44- Kaelber, Walter O. (1978). "The 'Dramatic' Element in Brahmanic Initiation: Symbols of Death, Danger, and Difficult Passage."*History of Religions* 18:54-76.

45- Kaltenmark, Max (1969). *Lao Tzu and Taoism.* Trans. Roger Greaves. Stanford, Calif.: Stanford University Pres.

46- Kamstra, J.H.(1967). *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: E. J. Brill.

47- Kapleau, Philip (ed.) (1971). *The Wheel of Death: A Collection of Writings form Zen Buddhist and Other Sources on Death, Rebirth, Dying*. New York: Harper & Row.

48- Kaushik, Meena (1976). "The Symbolic Representation of Death." *Contributions to Indian Sociology* 10:265-92.

49- Keith, Arthur Berriedale (1925). *The Religion and Philosophy of The Vedas and Upanishads*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

50- Kinsley, David R. (1977). "'The Daeth That Conquers Death': Dying to the World in Medieval Hinduism." In Reynolds and Waugh (eds.): 97-108.

51- Kitagawa, Joseph M. (1966). *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press.

52- ____ (1987). *On Understanding Japanese Religion.* Princeton: Princeton University Press.

53- Kloetzli, Randy (1983). *Buddhist Cosmology.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Knipe, David M. (1977). "*Sapindikarana*: The Hindu Rite of Entry into Heaven. " In Reynolds and Waugh (eds.): 111-24.

54- LaFleur, W.R.(1974). "*Japan.*" In Holck (ed.): 226-56.

55- Lai, T.C.(1983). *To the Yellow Springs: The Chinese View of Death.*Hong Kong: Kelly and Walsh.

55- Larson, Gerald (1979). *Samkhya: An Interpretation of Its History and Meaning.* Rev. ed. Berkeley: University of California Press.

56- Lay, Arthur Hyde (1891)."Japanese Funeral Rites. " *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 19:507-44.

57- Legge, James (trans.) (1895). *The Chinese Classics.* 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

58- Lincoln, Bruce (1981a). *Priests, Warriors, and Cattle: A Study in the Ecology of Religions* . Berkeley: University of California Press.

59- _____ (1981b)." The Lord of the Dead. " *History of Religions* 20:224-41.

60- Loewe, Michael (1982). *Chinese Ideas of Life and Death: Faith. Myth and Reason in the Han Period* (202 BC-AD220). London: George Allen and Unwin.

61- Long, J. Bruce (1975). " The Death That Ends Death in Hinduism and Buddhism." In Elisabeth Kubler-Ross (ed.), Death: *The Final Stage of Growth* . Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall,52-72.

62- _____ (1977)." Death as a Necessitry and a Gift in Hindu Mythology." In Reynolds and Waugh (eds.): 73-96.

63- McDermott, James p.(1976). "Is There Group Karma in Theravada Buddhism. " *Numen* 23: 67-80.

64- ____ (1980). "*Karma and Rebirth in Early Buddhism.*" In O'flaherty (ed.): 165-92.

65- Mascaro, Juan (1963). *The Bhagavad Gita*. Baltimore: Penguin.

66- Matsunaga, Alicia (1969). *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of The Honji-Suijaku Theory*. Tokyo: Sophia University.

67- Matsunaga, Daigan, and Alicia Matsunaga (1972). *The Buddhist Concept of Hell*. New York: Philosophical Library.

68- Muller, F. Max(1879-1900). *The Sacred Books of The East*. 50 vols. Oxford: Clarendon Press.

69- Munro, Donald J.(1969). *The Concept of Man in Early China*. Stanford. Calif. : Stanford University Press.

70- Needham, Joseph (1954-74). *Science and Civilisation in China*. 5 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

71- _____(1975). "The Cosmology of Early China." In Carmen Blacker and Michael Loewe (eds.), *Ancie Cosmologies*. London: George Allen and Unwin. 87-109.

72- Newell, William H. (ed.) (1974). *Ancestors*. The Hague: Mouton.

73- Nukariya, Kaiten (1913). *The Religion of The Samurai: A Study of Zen*

Philosophy and Discipline in China and Japan. London: Luzac.

74- O'Flaherty, Wendy D. (1976). *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press.

75- _____(ed.)(1980). *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press.

76- _____ (ed. and trans.) (1981). *The Rig Veda: An Antholohy*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

77- Orenstein, Henry (1970)."Death and Kinship in Hinduism: Structural and Functional Interpretations." *American Anthropologist* 72:1357-77.

78- Plath, David W.(1964). "Where the Family of God Is the Family: The Role of The Dead in Japanese Households." *American Anthropologist* 66:300-17.

79- Radhakrishnan, S.(ed. and trans.)(1950). *Dhammapada*. London: Oxford University Press.

80- _____ (ed. and trans.)(1953). *The Principal Upanisads*. London: George Allen and Uniwin.

81- Reynolds, Frank E. (1979). "Death: Eastern Thought." In Warren T. Reich (ed.), *The Ency cloppedia of Bioethics*. 4 vols. New York: Free Press, I:229-35.

82- Reynolds' Frank E. , and Earle H.Waugh (eds.)(1977). *Religious Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of Religions*. University Park: Pennsylvania State University Press.

83- Robinet, Isabelle (1979)."Metamorphosis and Deliverance from the

Corpse in Taoism." *History of Religions* 19:37-70.

84- Roy, Pratap Chandra (trans.) (1884-94). *The Mahabharata*. 10 vols. Calcutta: D.Bose.

85- Sanyal'J.M. (trans.) (1929-39). *Srimad-Bhagavatam*. 5 vols. London: Luzac.

Saso, Michael (1977). "Buddhist and Taoist Ideas of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast." In Michael Saso and David Chappell(eds.), *Buddhist and Taoist Studies I. Honolulu*: University of Hawaii Press, 3-22.

86- Schipper, Kristopher M.(1978). "The Taoist Body. "*History of Religions*17:355-86.

87- Schopen, Gregory (1987). "Burial `ad sanctos, and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism: A Study in the Archaeology of Religions." *Religion* 17:193-225.

88- Seidel, Anna (1970). " A Taosist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-Feng." In William Theodore de Bary (ed.), *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press.

89- _____ (1977). "Buying One's Way to Heaven: The Celestial Treasury in Chinese Religion." *History of Religions* 17:419-31.

90- _____ (1987)."Post-Mortem Immortality; Or: The Taoist Resurrection of the Body." In S. Shaked, D. Shulman, and G.G. Stroumsa (eds.), *Gilgul: Essays on Transformation. Revolutio, and Permanence in the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill, 223-37.

91- Seward, Jack (1968). *Hara kiri: Japanese Ritual Suicide*. Tokyo: Charles Tuttle.

92- Shastri, Dakshinaranjan (1963). *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*. Calcutta: Bookland.

93- Shastri, J. L. and Arnold Kunst (eds.) (1970). *The Siva Purana*. 4 vols. Delhi: Motilal Banarsidass.

94- Sivan, Nathan (1968). *Chinese Alchemy: Prelimmary Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

95- Smith, D. Howard (1958). "Chinese Concepts of the Soul. " *Numen* 5: 165-79.

96- ____ (1968). *Chinese Religions*. London: Weidenfeld and Nicolson.

97- ____ (1973). *Confucius*. London: Temple Smith.

98- Smith, Robert J. (1974). *Ancestor Worship in Contemporary Japan.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

99- Suzuki, Daisetz T. (1935). *Manual of Zen Buddhism*. London: Rider & Co.

100 _____ (1956). *Zen Buddhism*. William Barrett, ed. Garden City, N.Y.: Doubleday.

101- _____ (1959). *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press.

102- ____ (1962). *The Essentials of Zen Buddhism*. Bernard Phillips, ed. New York: E. P. Dutton.

103 _____ (1963). *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York: Schocken Books.

104- Swearer, Donald (1971). *Secrets of the Lotus*. New York: Macmillan.

105- _____ (1973)."Control and Freedom: The Structure of Buddhist

Meditation in the Pali Suttas." *Philosophy East and West* 23:435-55.

106- Teiser, Stephen F.(1986)."Ghosts and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yulan-p,en Fe stival as Mortuary Ritual." *History of Religions* 26:47-67.

107- Treistman, Judith M.(1972). *The Prehistory of China.* New York: Doubleday.

108- Ware, James R. (trans.) (1966). *Alchemy, Medicine, and Religion in China of A.D. 320: The Nei P,ien of Ko Hung.* Cambridge, Mass.: M.I.T.Press.

109- Warren, Henry Clarke (ed.) (1950). *Visuddhimagga of Buddhaghosacariya.* Revised by Dharmananda Kosambi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

110- Watson, Burton (trans.) (1968). *The Complete Works of Chuang Tzu* New York: Columbia University Press.

111- Weiger, Leo (1969). *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China.* Trans. Edward Chalmers. New York: Paragon (orig. ed .1927).

112- Welbon, Guy Richard (1968). *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters.* Chicogo: University of Chicago Press.

113- Welch, Holmes, and Anna Seidel (eds.) (1979). *Facets of Taoism.* New Haven: Yale University Press.

114- Wilhelm, Richard, and C.G.Jung (1931). *The Secret of the Golden Flower.* Trans. Cary F. Baynes. London: Routledge and Kegan Paul.

115- Williams, David M. (1974)."The Translation and Interprerations of the

Twelve Terms in The Paticcasamuppada. " *Numen* 21:35-63.

116- Wimberly, Howard (1969)."Self-Realization and The Ancestors: An Analysis of Two Japanese Ritual Procedures for Achieving Domestic Harmony." *Anthropological Quarterly* 42:37-51.

117- Yampolsky, Philip B. (trans.) (1971). *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*. New York: Columbia University Press.

118- Yu, Ying-shih (1964-65)."Life and Immortality in the Mind of Han China. " *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25:80-122.

Chapter Four: References.

1-Beyer, Stephan (1973). *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet.* Berkeley: University of California Press.

2- Brauen, Martin, and Per Kvaerne (1978). "A Tibetan Death Ceremony." *Temenos* 14: 9-24.

3- Edgerton, Franklin (1926-27). "The Hour of Death." *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute* 8: 219-49.

4- Evans-Wentz, W.Y. (ed.) (1927). *The Tibetan Book of the Dead.* Oxford: Oxford University Press.

5- _____ (1928). *Tibet's Great Yogi Milarepa.* Oxford: oxford University Press.

6- _____ (1935). *Tibetan Yoga and Secret Doctrines.* Oxford: Oxford University Press.

7- Freemantle, Francesca, and Chogyam Trungpa (1975). *The Tibetan Book of the Dead.* Berkeley : Shambhala.

8- Furer-Haimendorf, Christoph von (1953). "The After-Life in Indian Tribal Belief." *Jaurnal of the Royal Anthropological Society.* 83:37-49.

9- Getty, Alice (1914). *The Gods of Northern Buddhism* . Oxford: Clarendon Press.

10- Hopkins, Jeffrey and lati Rinbohay (1979). *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*. London: Rider & Co.

11- Jung, C.G. (1927)."Psychological Commentary." Trans. R.F.C. Hull. In Evans-Wentz (ed.): xxxv-lii.

12- karmay, Samten G. (1972). *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*. London: Oxford University Press.

13- Kvaerne, Per (1972). "Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet." *Numen* 19: 22-40.

14- Leary, Timothy, Ralph Metzner, and Richard Alpert (1964). *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*. New York: University Books.

15- Lee, Jung Yong (1974). *Death and Beyond in the Eastern Perspective: A Study Based on the Bardo Thodol and the I Ching*. New York: Gordon and Breach.

16- MacHovec, Frank J. (1972). *The Tibetan Book of the Dead. Mount Vernon*, N.Y.: Peter Pauper Press.

17- Malinowski, Bronislaw (1927). *The Father in Primitive Psychology*. New York: W.W. Norton.

18- Marks, Lawrence E. (1978). *The Unity of the Senses: Interrelations Among the Modalities*. New York: Academic Press.

19- Moody, Raymond (1975). *Life After life*. New york: Bantam Books.

20- Mullin, Glenn H. (1986). *Death and Dying: The Tibetan Tradition*.Boston: Arkana.

21- Obeyesekere, Gananath (1980). "The Rebirth Eschatology and Its Transformations". In Wendy D. O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press, 137-64.

22- Paul, Robert A. (1982). *The Tibetan Symbolic World. Chicago*: University of Chicago Press.

23- Price, H. H. (1953)."Survival and the Idea of 'Another World'. " *Proceedings of the Society for Psychical Research* 50:1-25. Reprinterd in John Donnelly (ed.) (1978), *Language. Metaphysics, and Death*. New York: Fordham University Press, 176-95.

24- Reynolds, Frank (1977). "The Several Bodies of the Buddha: Reflections on a Neglected Aspec*/t of Theravada Tradition. " *History of Religions* 16: 374-89.

25- Sabom, Michael D. (1981). *Recollections of Death: A Medical Investigation*. New York: harper & Row. P: 43-44

26- Snellgrove, David L. (1957). *Buddhist Himalaya*. London: Oxford University Press.

27- _____ (1967). *The Nine Ways of Bon*. London: Oxford University Press.

28- Stevenson, Ian (1974). *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. 2nd ed. Charlottesville: University Press of Virginia.

29- _____ (1975). *Cases of the Reincarnation Type, Vol. I: 10 Cases in landia.* Charlottesville: University Press of Virginia.

30- _____ (1976). *Cases of the Reincarnation Type, Vol. II: 10 Cases in Sri*

Lanka. Charlottesville: University Press of Virginia.

31- _____ (1985). "The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria. " *Journal of Asian and African Studies* 20: 13-30.

32- Thondup, Tulku (1987). *Buddhist Civilisation in Tibet*. London: Routledge and kegan Paul.

33- Tucci, Giuseppe (1980). *The Religions of Tibe*t. Trans. Greoffrey Samuel. London: Routledge and Keygan Paul.

34- Waddell, L. A. (1934). The Buddhism of Tibet or Lamaism. 2nd ed. Cambridge, England: W. Heffer. *Reprinted as Tibetan Buddhism, with Its Mystic Cults. Symbolism and Mythology*. New York: Dover Publications (orig. ed. 1895).

Chapter Five: References

1- Abdel-kader, A.H. (1962). *The Life, Personality, and Writings of al-Junayd.* London: Luzac.

2- Allen, T.G. (1960). *The Egyptian Book of the Dead.* Chicago: University of Chicago Press.

3- Alster, Bendt (ed.) (1980). *Death in Mesopotamia.* Copenhagen: Akademisk Forlag.

4- Andrews, Carol (ed.) (1972). *The Ancient. Egyptian Book of the Dead.* Trans. Raymond O. Faulkner. London: British Museum Publications.

5- Arberry, A .J. (1950). Sufism: *An Account of the Mystics of Islam.* London: George Allen & Unwin.

6- Aries, Philippe (1974). *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present.* Trans. Patricia M. Ranum. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

7- _____ (1981). *The Hour of Our Death.* Trans. Helen Weaver. New York: Raandom House.

8- Badham, Paul (1976). *Christian Beliefs About Life After Death.* London: Macmillan.

9- Bailey, Lloyd R. (1979). *Biblical Perspectives on Death. Philadelphia*: Fortress Press.

10- Boyce, Mary (1979). *The Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices.* London: Routledge and Kegan Paul.

11-_____ (1982). *A History of Zoroastrianism.* 2 vols. Leiden: E. J. Brill.

Brandon, S. G. F. (1966)."The Origin of Death in Some Ancient Near Eastern Religions." *Religious Studies* 1 (1966): 217-28.

12- _____ (1967). *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgment in the Major Religions.* London: Weidenfeld and Nicolson.

13- Brown, Peter (1981). *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago: University of Chicago Press.

14- Budge, E. A. Wallis (1911). *Osiris and the Egyptian Resurrection* . 2 vols. London: Philip Lee Warner.

15- _____ (1913). *The Book of the Dead: the Papyrus of Ani.* 2 vols. London: British Museum Publications.

16- Charles, R. H. (1913). *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity.* London: Adam and Charles Black.

17- Clark, R. T. Rundle (1959). *Myth and Symbol in Ancient Egypt.* London: Thames and Hudson.

18- Cohn, Norman (1961). *The Pursuit of the Millennium.* 2nd ed. New York: Harper (1st ed. 1957).

19- Cohn,Sherbok, Daniel(1987)."Death and Immortulity in the Jewish

Tradition."In Paul and Linda Badham(eds.),*Death and Immortality in the Religions of the World*. New York:Paragon House,24-36.

20- Collins, John J. (1977). *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel.* Missoula, Mont.: Scholars Press.

21- Cullmann,Oscar (1958). *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead*? New YouK:Macmillan.

22- Cumont, Franz.(1922). *After Life in Roman Paganism*. New Haven:Yale University Press.

23- Dienstag, jacob(1983). *Eschatology in Maimonidean Thought: Messianism, Resurrection, and The World to Come*. New York: KTAV.

24- Frend, W.H.C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. London: Basil Blackwell.

25-+ Gager, John G. (1975). *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity. Englewood Cliffs*, N.J.: Prentice - Hall.

26- Gaster, M. (1893). "Hebrew Visions of Hell and Paradise." *Journal of the Royal Asiatic Society* 23: 571-611.

27- Gatch, Milton, McC. (1969). *Death: Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*. New York: Seabury Press.

28- Ginzberg, Louis (1909-38). *The Legends of The Jews*. Trans. Henrietta Szold. 7 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society.

29- Gruenwald, Ithamar (1980). *Apocalyptic and Merkavah Mysticism.* Leiden: E. J. Brill.

30- Guttmann, Julius (1964). *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweing.* Trans. David W. Silverman. new York: Schocken.

31- Hanson, Paul D. (1979). *The Dawn of Apocalyptic.* Rev. ed. Philadelphia: Fortress Press.

32- Heidel, Alexander (1949). *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels.* Chicago: University of Chicago Press.

33- ----- (1951). *The Babylonian Genesis.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

34- Himmelfarb, Martha (1983). *Tours of Hell: An Apocalyptic From in Jewish and Christian Literature* Philadelphia: Fortress Press.

35- ibn Hisham, Abd al-Malik (1955). *The Life of Muhammad.* Trans. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press.

36- James, E. O. (1958). *Myth and Ritual in the Ancient Near East.* London: Thames and Hudson.

37- Jeffrey, Arthur (1962). *A Reader on Islam.* The Hague: Mouton.

38- Katz, Stephen (ed.) (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis.* New York and London.

39- ------ (ed.) (1983). *Mysticism and Religious Traditions.* Oxford: Oxford university Press.

40- Kramer, Samuel Noah (trans.) (1969). "Sumerian Myths and Epic Tales." In Pritchard (ed.): 37-59.

41- Lamm, Maurice (1969). *The Jewish Way in Death and Mourning.* New

York: Jonathan David.

42- Lattimore, Richmond (1942). *Themes in Greek and Latin Epitaphs.* Urbana: University of Illinois Press.

43- Leca, Ange- Pierre (1979). *The Cult of the Immortal: Mummies and the Ancient Egyptian Way of Death.* Trans. Louise Asmal. London: Granada.

44- Lieberman, Saul (1965). "Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature." In Saul Lieberman, et al. (eds.), *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume.* English Section. 2 vols. Jerusalem: American Academy of Jewish Research, II: 495-532.

45- Macdonald, John (1965). " The Twilight of the Dead." *Islamic Studies.* 4: 55 - 102.

46- Maimonides, Moses (1982). *Treatise on Resurrection.* Trans. Fred Rosner. New York: KTAV.

47- Massignon, Louis (1982). *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam.* Trans. Herbert Mason. Princeton: Princeton University Press.

48- Moore, George Foot (1927-30). *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of Tannaim.* 3 vols. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

49- Morenz, Seigfried (1973). *Egyptian Religion.* Trans. Ann E. Keep. Ithaca. N. Y.: Cornell University Press.

50- Nickelsburg, George W. E. (1972). *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Inter Testamental Judaism.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

51- O'Shaughnessy, Thomas (1969). *Muhammad's thoughts on Death: A Thematic Study of the Quranic Data*. Leiden: E. J. Brill.

52- Padwick, Constance (1961). Muslim Devotions. London: SPCK Press.

53- Pangborn, Cyrus R. (1977). "Parsi Zoroastrian Myth and Ritual: Some Problems of Their Relevance for Death and Dying. "In Reynolds and Waugh (eds.): 125-39.

54- Parrinder, Geoffrey (1976). *Mysticism in the World's Religions*. London: Sheldon Press.

55- Pavry, Jal Dastur Cursetji (1965).*The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*. 2nd ed. New York: AMS Press (orig. ed. 1929).

56- Pelikan, Jaroslav (1962). *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*. London: Macmillan.

57- Pritchard, James B. (1969). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press.

58- Reimer, Jack (1974). *Jewish Reflections on Death*. New York: Schocken.

59- Reynolds, Frank E, and Earle H. Waugh (eds.) (1977). *Religious Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of Religions*. University Park: Pennsylvania State University Press.

60- Roberts, Alexander and James Donaldson (eds.) (1969). *The Ante-Nicene* Fathers. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

61- Rohde, Erwin (1925). *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. New York: Harcourt, Brace.

62- Rush, Alfred C. (1941). *Death and Burial Customs in Christian Antiquity.*

Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

63- Russell, D. S. (1964). *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London: SCM Press.

64- Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

65- Schindler, Pesach (1977). "The Holocaust and the Kiddush Hashem in Hassidic Thought." In Reynolds and Waugh (eds.): 170-80.

66- Scholem, Gershom (1961). *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken.

67- ---- (1973). *Kabbalah*. New York: Schocken.

68- Sherry, Patrick (1984). *Spirits, Saints, and Immortality*. Albany: State University of New York Press.

69- Smith, Jane I. (1980). "Concourse Between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature." *History of Religions* 19: 224-36.

70- Smith, Margaret (1928). *Rabi'a the Mystic, and her Fellow-Saints in Islam.* Cambridge: Cambridge University Press.

71- ----- (1976). *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*. London: Sheldon Press (orig. ed. 1931).

72- Speiser, E. A. (trans.) (1969). "Akkadian Mysths and Epics. " In Pritchard (ed.): 60-119.

73- Spencer, A. J. (1982). *Death in Ancient Egypt*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

74- Sutherland, Stewart R. (1966-67). "Immortality and Resurrection."

Religious Studies 3: 377-89. Reprinted in John Donnelly (ed.) (1978). *Language, Metaphysics, and Death*. New York: Fordham University Press, 196-207.

75- Talmon, Yonina (1968). "Millenarism." In David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, X: 349-62.

76- Tromp, Nicholas J. (1969). *Primitiue Conceptions of Death and the nether World in the Old Testament* . Rome: Pontitical Biblical Institute.

77- Warrington, John (trans.) (1963). *The Trial and Death of Socrates*. New York: Dutton.

78- Watt, W. M. (1953). *The Faith and Practice of al-Ghazali*. London: George Allen & Unwin.

79- Welch, Alford T. (1977). "Death and Dying in the Qur'an. " In Reynolds and Waugh (eds.): 183-99.

80- Wensinck, A. J. (1932). *The Muslim Creed. Cambridge*: Cambridge University Press.

81- Wilson, John A. (trans.) (1969). "Egyptian Myths. Tales, and Mortuary Texts." In Pritchard (ed.): 3-36.

82- Wolff. Hans Walter (1974). *Anthropology of the Old Testament*. Trans. Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress Press.

83- Wood, Richard (ed.) (1980). *Understanding Mysticism*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

84- Zaehner, R. C. (1956). *The Teachings of the Magi: A Compendium of*

Zoroastrian Beliefs. New York: Oxford University Press.

85- ----- (1960). *Hindu and Muslim Mysticism*. London: Athlone Press.

86- ----- (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam's.

87- Zandee, J. (1960). *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden: E. J. Brill.

Chapter Six: References

1- Arendzen, J. P. (1956). *The Teachings of the Catholic Church.* 2 vols. New York: Macmillan.

2- Aries, Philippe (1974). *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present.* Trans. Patricia M.Ranum. Baltimore: Johns Hopkins Press.

3- Armour, Peter (1983). *The Door of Purgatory: A Study of Multiple Symbolism in Dante's purgatorio*. Oxford: Clarendon Press.

4- Asin Palacios, D. Miguel (1926). *Islam and the Divine Comedy*. Trans. Harold Sunderland. London: John Murray.

5- Auerbach, Erich (1961). Dante: *Poet of the Secular World.* Trans. Ralph Manheim. Chicago: University of Chicago Press (orig. ed. 1929).

6- Becker, Ernest Julius (1899). *A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell with Special Reference to the Middle English Versions.* Baltimore: J. Murphy.

7- Bloomfield, Morton (1967). *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a religious Concept, with Special Reference to Medieval Enghish Literature.* East Lansing: Michigan State University Press.

8- Boase,T.S. R. (1972). *Death in the Middle Ages*. London: Thames and Hudson.

9- Boyde, Patrick (1981). *Dante Philomythes and Philosopher: Man in the Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.

10- Brandon, S. G. F. (1967). *The Judgment of the Dead: A Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgment in the Major Religions*. London: Weidenfeld and Nicolson.

11- Carroll, John S. (1971). *Exiles of Eternity: An Exposition of Dante's Inferno*. Port Washington, N.Y.:Kennikat Press (orig. ed. 1904).

12- Cavendish, Richard (1977). *Visions of Heaven and Hell*. New York: Harmony Books.

13- Culianu, Ioan Petru (1983). *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*. Leiden: E. J. Brill.

14- Dickinson, Patric (trans.) (1961). *The Aeneid*. New York: New American Library.

15- Fergusson, Francis (1953). *Dante's Drama of the Mind: A Modern Reading of the Purgatorio. princeton*: Princeton University Press.

16- ____ (1966). *Dante*. New York: Collier.

17- Hartshone, Charles (1962). *The Logic of Perfection*. Lasalle, Il.: Open Court.

18- Hick, John (1976). *Death and Eternal Life*. San Francisco: Harper & Row.

19- Himmelfarb, Martha (1983). *tours of Hell: An Apocalyptic form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia: Fortress Press.

20-Irenaeus(1969). *Against Heresis*. In Alexander Roberts and James Donaldson(eds.),AnteNicene Fathers.Vol.1.Grands Rapids, Mich: Eedmans.

21-Kohler, Kaufman(1923.*Heaven and Hell in Comparative Religion,with Special Reference to Dante's Divine Comedy*. New York:Macmillian.

22- Lang, Bernhard (1987)". *The Sexual Life of the Saints: Towards an Anthropology of Christian Heaven*". Religion 17:149-71.

23- Latham, Charles Sterrett (trans.) (1891). *A Translation of Dante's Eleven Letters. Boston:* Houghton Mifflin.

24- Le Goff, Jacques(1984).*The Birth of Purgatory*. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.

25- McDannell, Colleen, and Bernhard lang (1988). *Heaven*: A History. New Haven:Yale University Press.

26- Ntedika, Joseph (1966). *L'Evolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin*. Paris: Etudes augustiniennes.

27- Panofsky, Erwin (1964). *Tomb Sculpture*. New Yourk: H. N Abrams

Patch, Howard Rollin(1950).*The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge: Harvard University Prees.

28- Rahner, Karl (1961). *On the Theology of Death*. London: Burns & Oates.

29- Reade, W. H. V. (1969).*The Moral System of Dante's Inferno*. Port Washington, N. Y. Kennikat Press (orig. ed. 1909).

30- Reeves, Margaret (1969).*The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford: Oxford University Press.

31- Segal, A. F. (1977). *Two Powers in Heaven*. Leiden: E. J. Brill.

32- Silverstein, Theodore (1935). *Visio Sancti Pauli*: The History of the Apocalypse in Latin, Together with Nine Texts. London: Christophers.

33- _____ (1952)."*Dante and the Legend of the Miraj*: The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Other World." *Journal of Near Eastern Studies* 2: 89-110;187-97.

34- Simon, Ulrich (1958). *Heaven in the Christian Tradition*. London: Rockliff.

35- Sinclair, John D. (ed. and trans.) (1961) . *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. 3 vols. London: Oxford University Press.

36- Terpening, Ronnie H. (1985). *Charon and the Crossing*: Ancient. Medieval. and Renaissance Transformations of a Myth. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.

37- Thomas Aquinas (1929). *Summa Contra Gentiles*. New York: Benziger Brothers.

38- _____ (1956). *On the Truth of the Catholic Faith*. Trans. Vernon J. Bourke. New York: Image Books.

39- _____ (1968). *Summa Theologiae*. New York: McGraw-Hill.

40- Tillich, Paul (1963). *Systematic Theology*.3 vols. Chicago: University of Chicago Press.

41- Toynbee, Paget(ed. and trans.) (1966). *Dantis Alagherii Epistolae*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

42- Unamuno, Miguel de (1954). *The Tragic Sense of Life*. Trans. J. E. C.

Flirch. New York: Dover (orig. ed. 1913).

43- Walker, D.P. (1964). *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. Chicago: University of Chicago Press.

44- Zaleski, Carol (1987). *Otherworld Journeys*: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times. Oxford: Oxford University Press.

Chapter Seven: References

1- Altman, Dennis (1986). AIDS *in the Mind of America.* Garden City, N.Y.: Doubleday.

2- Andrews, Charles M. (1964). *The Colonial Period of American History.* 2 vols. New Haven: yale University Press.

3- Aries, Philippe (1974). *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present.* Trans. Patricia M. Ranum. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

4- Becker, Ernst (1973). *The Denial of Death.* New York: Free Press.

5- Brandon, Ruth (1983). *The Spiritualists: The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries.* New York: Alfred A. Knopf.

6- Bushman, Richard (1985). *Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism.* Vrbana: University of Illinois Press.

7- Capps, Donald (1977)."The Death of Father Abraham: The Assassination of Lincoln and Its Effect on Frontier Mythology."In Reynolds and Waugh (eds.): 233-44.

8- Caputo, Philip (1977). *A Rumor of War.* New York: Ballantine Books.

9- Carter, Craig (1989)."Cryonics: Never Say Die." *Coast Weekly.* Feb.

23:10-12.

10- Chandler, Russell (1988). *Understanding the New Age*. Dallas: Word Publishing.

11- Chernus, Ira (1982)."Mythologies of Nuclear War."*Journal of the American Academy of Religion*. 50:255-74.

12- _____ (1986). Dr. Strangegod: *On the Symbolic Meaning of Nuclear Weapons*. Columbia: Univerxity of South Carolina Press.

13- Chidester, David (1988a). *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

14- _____ (1988b). *Salvation and Suicide*: An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown. Bloomington: Indiana University Press.

15- Davidson, Glen W. (1977). "*In Search of Paradigms*: Death and Destiny in Seventeenth-Century North America." In Reynolds and Waugh (eds.): 217-32.

16- Dempsey, David (1975). *The Way We Die*: An Investigation of Death and Dying in America Today. New York: McGraw-Hill.

17- Douglas, Ann (1974). "Heaven Our Home: Consolation Literature in the Northern United States. 1830-1880." In Stannard (ed.): 49-68.

18- ____ (1977). *The Feminization of American Culture*. New York: Alfred A. Knopf.

19- Drinnon, Richard (1980). *Facing West: the Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

20- Elliot, Gil (1972). *Twentieth Century Book of the Dead*. New York:

Random House.

21- Farrel' James (1980). *Inventing the American Way of Death*, 1830-1920. Philadephia: Temple University Press.

22- French, Stanley (1974). "The Cemetery as Cultural Institution: The Establishment of Mount Auburn and the `Rural Cemetery' Movement". In Stannard (ed.): 69-91.

23- Gaustad, Erwin S. (1974). *The Rise of Adventism*. New York: Harper & Row.

24- Gorer, Geoffrey (1965). *Death' Grief' and Mourning*. New York: Doubleday.

25- Griffin, William (1979). *Endtime: The Doomsday Catalog*, New York: Collier Books.

26- Hill, J. Arthur (1919). Spiritualism: Its History, Phenomena and Doctrine. New York: George H. Doran.

27- Huntington, Richard, and Peter Metcalf (1979). *Celebrations of Death*: The Anthrtopology of Mortuary Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.

28- Jackson, Charles O. (ed.) (1977). *Passing: The Vision of Death in America*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

29- Kubler-Ross, Elisabeth (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan.

30- _____ (1974). *Questions and Answers on Death and Dying*. New York: Collier Books.

31- _____ (ed.) (1975). *Death: The Final Stage of Growth*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

32- _____ (1981). *Living with Death And Dying*. New York: Macmillan.

33- _____ (1987). AIDS: *The Ultimate Challenge*. New York: Macmillan.

34- Kutscher, Austin H. et al. (eds.) (1983). Hospice U.S.A. New York: Columbia Univesity Press.

35- LaHaye' Tim (1977). *The Beginning of the End*. Wheaton' III. Tyndale House.

36- Levine, Stephen (1982). *Who Dies? An Investigation of Conscious Living and Conscious Dying*. Garden City, N. Y.: Anchor Books.

37- Lifton, Robert Jay (1979). *Broken Connection*. New York: Simon & Schuster.

38- Lifton, Robert Jay, and Eric Olson (1974). *Living and Dying*. New York: Praeger.

39- Linenthal, Edward Tabor (1982). *Changing Images of the Warrior Hero in America*. New York: Edwin Mellen Perss.

40- ____ (1983). "Ritual Drama at the Little Big Horn: The Persistence and Transformation of a National Symbol." *Journal of the American Acadeemy of Religion* 51: 267-81.

41- ____ (1988). "A Reservoir of Spiritual Power: Patriotic Faith at the Alamo in the Twentieth Century." *Southwestern Historical Quarterly*. 91: 509-31.

42- Ludwig, Allen (1966). *Graven Images: New England Stone Carving and Its*

Symbols. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

43- McCarthy, Charles R. (1988). "Toward Greater Religious Participation in the Struggle to Combat AIDS." *Religious Education*. 83: 163-69.

44- Mack, Arien (ed.) (1973). *Death in American Experience*. New York: Schocken.

45- Manuel, Frank (ed.) (1965). *The Enlightenment*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall.

46- Meyers, Mary Ann (1974). "Gates Ajar: Death in Mormon Thought and Practice."In Stannard (ed.): 112-33.

47- Miller, Perry, and Thomas H. Johnson (ed.) (1963). *The Puritans: A Sourcebook of Their Writings*. 2 vols. New York: Harper & Row.

48- Mitford, Jessica (1963). *The American Way of Death*. New York: Simon & Schuster.

49- Mooney' James (1896). *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Washington, D.C.: Government Printing Office.

50- Moorhead, James H. (1984). "As Though Nothing At All Had Happened: Death and Afterlife in Protestant Thought' 1840-1925." *Soundings 67*: 453-71.

O'Dea, Thomas (1957). *The Mormons*. Chicago: University of Chicago Press.

51- Overholt, Thomas W. (1974). "The Ghost Dance of 1890 and the Nature of the Prophetic Process." *Ethnohistory* 21: 37-63.

52- ____ (1986). *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: A Sourcebook for Biblical Researchers*. Atlanta: Scholars Press.

53- Panem, Sandra (1988). *The* AIDS *Bureaucracy*. Cambridge: Harvard University Press.

54- Parsons, Talcott (1963). "Death in American Society: A Brief Working Paper." *American Behavioral Scientist* 6: 61-65.

55- Phelps' Elizabeth Stuart (1964). *Gates Ajar*. Helen Sootin Smith, ed. Cambridge: Harvard University Press (orig. ed. 1868).

56- Pine, Vanderlyn R. (1975). *Caretaker of the Dead*: The American Funeral Director. New York: Wiley.

57- Priest, Loring B. (1942). *Uncle Sam's Stepchildren*: The Reformation of Indain Policy, 1865-1887. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

58- Reynolds, Frank E., and Earle H. Waugh (1977). *Religious Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of Religions*. Universit Park: Pennsylvania State University Press.

59- Rosenbaum, Ron (1982). " Turn On, Tune In , Drop Dead." *Harper's* July: 32-42.

60- Rowe, David (1985). *Thunder and Trumpets: Millerites and Dissenting Religion in Upstate New York*, 1800-1850. Macon, Ga.: Scholars Press.

61- Schell, Jonathan (1982). *The Fate of the Earth* . New York: Alfred A. Knopf.

62- Seattle (1976). *Your Dead Cease to Love You*. Sacramento' Calif. Press of Arden Park.

63- shilts, Randy (1987). *And the Band Played On: Politics' People' and the* AIDS *Epidemic*. New York: St. Martin's Press.

64- Slotkin' Richard (1973). *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier*, 1600-1860. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

65- Stannard' David E. (ed.) (1974). *Death in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

66- ____ (1977). *The Puritan Way of Death: A Study in Religion. Culture, and Social Change*. Oxford: Oxford University Press.

67- Starr, Paul (1982). *The Social Transformation of American Medicine*. New York: Basic Books.

68- Thomas' M. Halsey (ed.) (1973). *The Diary of Samuel Sewall*. 2 vols. New York: Farrar, Straus and Giroux.

69- Van Doren, Carl (1938). *Benjamin Franklin*. New York: Viking Press.

70- Warner' W. Lloyd (1959). *The Living and the Dead*: A Study of the Symbolic Life of Americans. New Haven: Yale University Press.

71- Waugh, Evelyn (1948). *The Loved One*. Boston: Little, Brown.

72- Weber, Timothy P. (1979). *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism*, 1875-1925. New York: Oxford University Press.